

2573
cut
DEC 2 1955

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

La Dirección: TRASCENDENCIA SOCIAL
DE LA VERDAD

Octavio N. Derisi: METODO, SENTIDO Y ALCANCE DE LA
INVESTIGACION METAFISICA EN HEIDEGGER Y SAN-
TO TOMAS (II) - *R. Garrigou Lagrange:* LAS NOCIONES DE
SUBSTANCIA Y DE CAUSA SEGUN EL REALISMO TRADI-
CIONAL - *Jorge H. Moreno:* EL OCASO DE LA EDUCACION
NUEVA



Alberto Caturelli: HISTORIA Y METAFISICA CLASICA SEGUN UMBER-
TO PADOVANI - *Octavio N. Derisi:* POSDATA - *Guillermo P. Blanco:* EL
PSICOANALISIS, HOY



BIBLIOGRAFIA
NOTICIAS DE LIBROS
CRONICA

Año X

1955

Núm. 37

EVA PERON - BUENOS AIRES

THE
JOURNAL OF
THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE
OF GREAT BRITAIN AND IRELAND
PUBLISHED BY THE
EDUCATIONAL SOCIETY OF GREAT BRITAIN
AND IRELAND
LONDON
1914

THE JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:	<i>Trascendencia social de la verdad</i>	163
---------------	--	-----

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y Sto. Tomás (II)</i>	168
R. GARRIGOU-LAGRANGE:	<i>Las nociones de substancia y de causa según el realismo tradicional</i>	182
JORGE H. MORENO:	<i>El ocaso de la educación nueva</i>	188

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Historia y Metafísica clásica según Umberto Padovani</i>	205
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Posdata</i>	214
GUILLERMO BLANCO:	<i>El psicoanálisis, hoy</i>	215

BIBLIOGRAFIA

PAUL ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation* (Guido Soaje Ramos) pág. 219; LUIGI PAREYSON: *L'estetica dell'idealismo tedesco* (Jorge H. Moreno) pág. 223; ANDRÉ MARC: *Raison philosophique et religion révélee* (Octavio N. Derisi) pág. 226; ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *El proceso intelectual de San Agustín* (O. N. Derisi) pág. 228; ATILIO DELL'ORO MAINI: *Las relaciones culturales y morales entre el Viejo y el Nuevo Continente* (O. N. Derisi) pág. 228; J. DE VRIES: *Crítica* (O. N. Derisi) pág. 229; JOSEPH VIALATOUX: *L'intention philosophique* (G. Blanco) pág. 232; GASTON BERGER: *Caractère et personnalité* (G. Blanco) pág. 233; JUAN ALFARO: *Lo natural y lo sobrenatural* (Jerónimo Podestá) pág. 234.

NOTICIAS DE LIBROS

CRONICA

Año X

1955

Julio - Setiembre

Núm. 37

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Secretario de Redacción

GUILLERMO BLANCO

TRASCENDENCIA SOCIAL DE LA VERDAD

1. *La verdad ontológica no es más que el ser ajustado a las exigencias de la inteligencia. En Dios el Ser no sólo se adecúa perfectamente sino que hasta se identifica enteramente con su Entender. Por eso, Dios es la Verdad substancial o infinita, que esencialmente excluye todo error y falsedad. Fuera de Dios, el ser sale de la nada como participación del Ser divino y, por eso mismo, con la impronta de su Inteligencia: como verdadero. El ser, en la medida en que es, recibe del Ser o Inteligencia divina y, por eso, en esa misma medida es también verdadero o inteligible. La verdad no le sobreviene por accidente al ser, lo penetra e impregna enteramente, como que está identificada con él. El ser o verdad finita no es Dios, pero no es sino por y en la medida de su participación del Ser o Verdad o Inteligencia divina, no es sino porque ab aeterno estaba en Dios, identificada de una manera eminente con el Ser o Verdad divina, es decir, sin formalidad finita constitutiva, que la coloca fuera y distinta de Dios. Por eso, impregnado totalmente con el perfume del Ser y Verdad de Dios, el ser o verdad finita está esencialmente referido a Dios como a su Causa primera, y va diciendo a toda inteligencia que quiere escucharlo que él ha salido de la nada, que no perdura en el ser ni se desarrolla y acrecienta ontológicamente con su actividad, sino por la acción creadora, conservadora y premovente y concurrente del Ser e Inteligencia divina.*

2. *De aquí que, a través del ser del mundo y del propio ser —que es finita y contingentemente o sin razón de ser en sí— la inteligencia humana llega al Ser de Dios, como a su Razón de ser o Causa definitiva. Y, a través de la verdad o inteligibilidad participada de las cosas, llega a la Verdad divina como a Verdad en sí, Fuente imparicipada de toda otra verdad.*

La verdad del ser finito es portadora del mensaje de la Verdad divina y, por eso, escuchando su voz, la inteligencia humana llega hasta la aprehensión de Aquélla. Con lo cual, la verdad o inteligibilidad del ser finito se de-vela en toda su significación ontológica: el ser finito es lo que es, tal esencia, por su participación o conformación con la Verdad infinita.

Desde entonces la verdad del ser finito adquiere sentido formal de un mensaje de la Verdad divina y llega a nuestra inteligencia para iluminarla con su destello de la Verdad de Dios. El ser penetra e ilumina nuestra inteligencia no sólo con su verdad propia, sino con la Luz divina, de la que aquella es portadora y reflejo participado.

La verdad lógica de la inteligencia humana está conmensurada, pues, inmediatamente por la verdad ontológica del ser finito circundante y propio y, en definitiva, por la Verdad ontológica del Ser divino, por la cual es aquella otra verdad finita inmediata y por la cual ésta logra, al final, su total y formal significación de reflejo y participación de la Verdad de Dios. Por eso, toda verdad o es Dios o de Dios; tiene siempre algo de divino, porque o es ella el mismo Dios o participa de Dios, o es la misma Verdad ontológica a se, divina, o es la verdad finita, participada: ya de las cosas mismas, ya de nuestra inteligencia objetivamente determinada o medida por la luz de la verdad del ser de las cosas y, a través de éstas —como destello suyo— por la luz de la Verdad divina.

En el orden real de la Verdad divina —en que la Verdad ontológica o real y lógica o de la inteligencia se identifican como Ser y Pensar— procede, por participación creadora y ajustándose a ella a su medida, la verdad ontológica finita de las cosas; y de la verdad de las cosas procede la verdad lógica finita de la inteligencia humana, determinada o medida no sólo por la verdad ontológica inmediata finita, sino, a través de ésta, por la misma Verdad ontológica infinita.

Nuestra inteligencia no es portadora de verdad sino en la medida de la determinación y reflejo en ella —inmediata o mediatamente por el ministerio de la verdad creada— de la Verdad divina. Omnis veritas a Spiritu Sancto est, dice Santo Tomás. De la Verdad divina participan ontológicamente las cosas y participa lógicamente, de un modo consciente, nuestra inteligencia. A ésta, como a un tabernáculo vivo, llega y penetra la verdad creada e increada, pero siempre con y como impronta divina.

3. De ahí el acatamiento o sometimiento que la inteligencia y el hombre todo, a través de ésta, deba a la verdad. No obedecer o aceptar la verdad es una rebelión inmediata o mediata contra Dios; es una oposición al ser o bien y, en definitiva, al Ser o Bien; es una opción por la nada y por el mal. El error es, por eso, el mal o privación del bien de la inteligencia, aun en el caso en que ella lo cometa sin culpa o libertad de la voluntad.

Pero cuando tal rebelión contra el ser o verdad proviene de la inteligencia movida por la voluntad, entonces el error o falsedad no es sólo mal o privación del bien de la inteligencia, sino, mal o privación del bien de la libertad: el mal moral, el pecado.

Y cuando la voluntad libre obliga a la inteligencia a formular un juicio contrario a la verdad aprehendida, esta disconformidad entre la ver-

dad lógica y su expresión judicativo-verbal es un mal moral especial: la falsedad moral o mentira.

La voluntad sosteniendo y obligando a la inteligencia a aprehender la verdad ontológica tal cual es y a afirmarla así tal cual es aprehendida, como verdad lógica, no sólo logra la perfección de la inteligencia en la posesión de su bien propio —la verdad lógica— sino también su propia perfección moral, la perfección de la libertad en la posesión de su propio bien. En cambio, apartando a la inteligencia de la verdad para no verla o para que, viéndola, afirme lo contrario, a más de despojar a la inteligencia de su bien con el error o falsedad lógica, se despoja ella misma de su bien, con la privación de la verdad en su libertad, con la falsedad moral o mentira.

Si el error inconsciente o inculpable es ya de por sí una privación de la verdad y, con ello, una imperfección o alejamiento de la Perfección —de la Verdad, en este caso— de Dios; la mentira es una oposición consciente y culpable de la voluntad libre contra la Verdad divina, participada y reflejada en toda otra verdad. Es como un intento de aniquilación de la obra de Dios y, al final, del mismo Dios. En lo cual va involucrado un envilecimiento o prostitución de la inteligencia, obligada contra su propia naturaleza a oponerse a la verdad y, en definitiva, a la Verdad y, con ello, a su propio bien. En la mentira la inteligencia pierde su espontaneidad frente a su objeto, la verdad, que la atrae, la gobierna y determina con su inteligibilidad, y es sometida, como un puro medio, a fines o bienes subalternos de pasiones por la voluntad: de su actividad de fines pasa a ser de medios, de reina pasa a ser esclava.

4. *Y del mismo modo que la verdad, con la que se identifica, también el bien es sólo como participación del Bien divino. El bien común de la sociedad no se logra tampoco sino como participación del Bien divino y, consiguientemente, como participación de la Verdad, con la cual Aquél se identifica.*

El bien común no es sino el orden jurídico con las demás condiciones de vida para que cada individuo, familia y sociedades imperfectas puedan obtener y realizar adecuadamente su propio bien. Pero la consecución de tal bien supone la unidad del esfuerzo, la comunidad, la cual no es posible sin la concordia en el fin común y en los medios; comunidad que a su vez no es realizable sin la comunicación de la vida espiritual, la cual sólo puede lograrse por el lenguaje que la encarna y expresa exteriormente. El lenguaje es la condición indispensable para crear la comunidad social, la unión espiritual de los miembros de la sociedad en dirección al fin y en la adopción de los medios para conseguirlo. Sin lenguaje verbal o significativo la vida espiritual quedaría confinada a la inmanencia personal, inca-

paz de lograr carácter social y comunitario. La autoridad es quien con su fuerza moral aún las inteligencias y las voluntades en orden a intentar el fin común y a emplear los medios necesarios para alcanzarlo. Mas la autoridad no puede comunicarse con los súbditos ni éstos con ella ni entre sí y, consiguientemente, lograr su propio fin sino por la comunicación exterior, por el lenguaje.

Ahora bien, si la sociedad se constituye para consecución del bien común o bienes necesarios para el logro del bien de los individuos, familias y sociedades imperfectas que la forman y si el bien no puede lograrse sino como ontológico o real —identificado con el ser o verdad— en aquel orden en que es bien, sigue inmediatamente la importancia extraordinaria que para la constitución y desarrollo de la sociedad y de la vida social en todos los órdenes tiene la verdad del lenguaje. Sin ella éste se desvirtúa y deshace en su propio ser de vínculo externo de la sociedad para la consecución de la unión espiritual constitutiva de ésta, la sociedad pierde de vista el verdadero fin y los medios necesarios o convenientes para conseguirlo. La convivencia misma, se torna cada vez más difícil hasta hacerse intolerable e imposible.

Pero frente a la mentira organizada como sistema de vida, nosotros proclamamos que el bien en todos los planos —también en el social, el bien común nacional e internacional— no puede lograrse, como ser que es, sino como participación real u ontológica del Bien y, por eso mismo, de la Verdad divina. Y como quiera que tal bien no puede alcanzarse sino por la unidad espiritual de los miembros de la sociedad ordenados a la consecución del bien común y decididos a adoptar los medios necesarios; y puesto que tal comunicación no se logra sin el lenguaje oral o significativo, cuando éste deja de expresar la verdad y se lo emplea para engañar a los otros o a los demás pueblos y conseguir ventajas inmediatas contra el bien común, entonces el lenguaje y la inteligencia que lo informa se corrompen y prostituyen, pierden su sentido y significación y, lo que es peor, deshacen el orden social —el orden social como organización humana, por exigencias normativas de moral y no de imposición de fuerza— y viene el caos, a las veces oculto bajo las apariencias de un pseudo-orden puramente exterior.

La sociedad actual ha perdido el camino del bien, porque ha comenzado por perder el camino de la verdad en la inteligencia y en el lenguaje. Y si bien es cierto que no basta con reconquistar la verdad para restablecer el bien común y con él el orden social y la comunidad viva de concordia y de amor, sin embargo es necesaria e indispensable la verdad para organizar la sociedad en orden a la consecución del bien. Así como para la ordenación moral del individuo es necesaria la verdad —que se identifica con el bien— porque sin ella no es posible organizar la norma con que la razón gobierna

a la voluntad, pero no es suficiente, porque, a más de la norma se requiere la elección libre que se someta a tal regla recta: no sólo ver el bien sino quererlo eficazmente; del mismo modo en el orden social la aprehensión de la verdad —del bien común y de los medios— es necesaria, porque sin ella es imposible la organización de los miembros en dirección a la consecución del fin y a la adopción de los medios, aunque no es suficiente, pues se requiere además el acatamiento de ese fin y el empleo de los medios. Pero para que la autoridad no degenera en arbitrariedad, al mandar este sometimiento al fin y la adopción de tales medios, es menester que tal mandato esté encauzado por la verdad y bondad del fin y por la legitimidad de los medios. De otra suerte la sociedad es sometida a un bien que no es su bien común, sino un bien subalterno. Por eso decimos que toda reconstrucción de un auténtico orden social debe comenzar por la reconquista de la verdad y por devolverla al lenguaje, porque sólo sobre ella es posible cimentar el bien.

La disolución de la organización internacional y nacional de los pueblos, tiene su causa en la pérdida de la moral —y ésta en la de la religión—, pero esta causa primera ha comenzado por prostituir la inteligencia y el lenguaje sometiéndolos al error y a la mentira, privándolos de la verdad, sobre la cual únicamente es posible cimentar y erigir el bien común.

Para reconstruir la sociedad deshecha por el mal, fundamentado sobre el error y la mentira, y volver a restablecer el orden social sobre las bases morales, es menester devolver la confianza a los hombres entre sí y con sus gobiernos y a los pueblos unos con otros, y para ello es necesario comenzar por no prostituir la palabra con todos los medios técnicos modernos para difundirla, es necesario dejar de emplear el lenguaje para engañar y devolverle su originaria finalidad: la de expresar la verdad y nada más que la verdad. Porque sólo por la verdad se puede lograr el bien, el auténtico y genuino bien humano —el bien verdadero, valga el pleonismo— y sobre todo el bien común de la sociedad, puesto que el bien y la verdad se identifican en el ser y descienden y no son sino como participación del Ser Divino, que es Verdad absoluta y Bien Supremo a la vez.

Toda sociedad fundada sobre la mentira está organizada con desvinculación de Dios, contra su Verdad y Bien infinitos, y no puede, por eso mismo, realizar el bien común, que es participación de Aquél; y cualquier bien particular o inmediato que consiga no es sino un bien inferior a costa del auténtico y específico bien de la sociedad: el bien común.

En cambio, organizada sobre la verdad y viviendo y realizando esa verdad, la sociedad se consolida y crece orgánicamente en orden a la consecución del bien común, sustentada por el Bien —y Verdad— infinito y eterno, por el que es y llega a perfeccionarse más y más aquel bien específico como su participación finita y temporal.

METODO, SENTIDO Y ALCANCE DE LA INVESTIGACION METAFISICA EN M. HEIDEGGER Y EN SANTO TOMAS (*)

II

Valor ontológico de la inteligencia.

9. — Todo el esfuerzo filosófico de Santo Tomás se dirige a penetrar y develar el *ser* de las cosas y del hombre y, por él, alcanzar el *Ser* de Dios.

Ya dijimos que aparentemente Heidegger dice lo mismo. Sin embargo, hay una diferencia radical en el camino en que se coloca la investigación de uno y otro y, consiguientemente, en el término a que aquélla realmente conduce.

En Santo Tomás la inteligencia no está dejada de lado y, si bien está determinada a obrar de acuerdo a la limitación de su propio ser y a las condiciones materiales de su ejercicio, está salvaguardada en todos sus derechos y en todo su alcance ontológico y empleada de acuerdo a las exigencias de su propia esencia, como el único medio legítimo para alcanzar el plano inmaterial, en que se descubre y aprehende el *ser*.

El valor de la inteligencia no puede ser demostrado sin una flagrante petición de principio: sin suponer ese valor, ya que éste sería demostrado por la misma inteligencia. Pero a la vez el valor de la inteligencia, añade Sto. Tomás ⁽¹²⁾, no puede ser negado ni puesto en duda ni, por eso mismo, necesita demostración; ya que todo intento de negarlo o ponerlo en duda se apoyaría en dicho valor. En efecto, la inteligencia ni siquiera puede formular una negación y una duda sin sostenerla en el *ser* trascendente, como en su término objetivo, y en el principio de contradicción, que le da sentido de negación o de duda. Sin este *ser* y este principio ningún juicio de la inteligencia conserva sentido siquiera, y la actividad mental misma se hace imposible y se diluye en lo impensable. Siempre que formulamos un juicio: que afirmamos o negamos o dudamos, afirmamos o negamos o dudamos de *algo* de un *ob-iectum* o *ser*

(*) Ver la primera parte de este trabajo: SAPIENTIA, N° 36, págs. 91-108.

(12) In *Metaphysicam*, L. IV, n. 343.

trascendente o distinto al propio acto; estamos dando un sentido de identidad —juicio afirmativo— o de negación de identidad —juicio negativo— o de no ver si hay identidad o no identidad —juicio dudoso—, con lo cual estamos afirmando el principio de contradicción y el valor objetivo trascendente de la propia inteligencia. Si cuando dudo de algo, pudiese dudar en verdad del principio de contradicción o del valor de la inteligencia, *ipso facto* se derrumbaría mi duda, pues desde este momento dudar y no dudar sería lo mismo, cosa que tampoco y ni siquiera puedo formular sin aquel principio. Como un cuerpo organizado al que se le quita la columna vertebral se deshace como tal, así también se derrumba y se diluye en el caos el pensamiento sin principio de contradicción y sin un ser trascendente en que se funda.

Por lo demás, la inteligencia no puede negar o poner en duda su capacidad de aprehender el ser trascendente, sin referirse a él y aprehenderlo, consiguientemente, de alguna manera, siquiera sea para negarlo; con lo cual su esfuerzo, por negarlo o ponerlo en duda, resulta imposible, porque *contradictorio*.

De este modo Santo Tomás deja asegurado el único instrumento con que poder llegar a aprehender el ser y realizar la Metafísica, y que no es otro que el de la inteligencia. En efecto, ya hemos visto antes (Nº 5) que, fuera de la inteligencia, el hombre no posee otro medio de llegar y aprehender el ser formalmente tal.

Las limitaciones del conocimiento intelectual humano, de la esencia abstracta y genérica de las cosas materiales, impuestas por las condiciones materiales de su existencia espiritual en unión substancial con la materia.

10. — Frente a la realidad concreta, exterior e interior, intuitivamente dada en la experiencia sensible desde su aspecto accidental o fenoménico, la inteligencia penetra hasta la *esencia*, *de-velando* así el ser constitutivo de la realidad. Los sentidos perciben la realidad o el ser existente concreto; la inteligencia, en cambio, cala y llega hasta *lo que* la realidad es, hasta *de-velar* aquello *por lo que* la realidad es *lo que es*, *tal* realidad: el ser desde su *esencia*.

Inversamente, mientras los sentidos perciben la realidad en su riqueza individual existente, la inteligencia no logra penetrar y de-velar su esencia sino a costa de sus notas individuantes existenciales. Es un hecho de conciencia que nuestra inteligencia no aprehende las esencias sino *abstracta* y *universalmente*. La esencia individual, lo que la realidad es en su ser individual concreto, escapa a su aprehensión directa y queda siempre velado en su misterio ontológico intransferible.

Más aún, de la esencia específica de la cosa la inteligencia empieza por aprehender sus notas más universales, y únicamente en nuevos actos, cada vez más penetrantes, va descendiendo y descubriendo sucesivamente las diferencias genéricas más próximas a la realidad individual, sin alcanzar nunca la última diferencia, exclusiva de ésta. Más todavía, si exceptuamos la esencia del propio hombre, nuestra inteligencia ni siquiera llega a conocer ninguna esencia por su diferencia última específica. Esta deficiencia de aprehensión intelectual de la esencia por su inteligibilidad específica hace necesario al hombre el conocimiento sensible para aprehender por sus manifestaciones exteriores materiales tal esencia, y más todavía para aprehender su individualidad concreta.

La organización del estudio de estos caracteres sensibles como manifestación fenoménica de la realidad esencial, da origen a las ciencias inductivas o empíricas, que vienen así a suplir, con sus conocimientos generalizados de los datos empíricos, la visión de la esencia inteligible, velada a la aprehensión directa de la inteligencia.

Esta doble limitación de la inteligencia en la aprehensión del ser individual: la de no aprehender la esencia existente individual y la de no aprehender siquiera la específica, que es un hecho de conciencia, encuentra una fundamentación metafísica en la doctrina aristotélico-tomista de la *materia*. En efecto, la materia, el principio por el cual las cosas materiales son tales, es un principio de limitación, una potencia o *no-ser del ser*; "no es la esencia, ni la cualidad, ni la cantidad ni cosa alguna con la cual se determina el ente", dice Aristóteles ⁽¹³⁾; es un puro *no-ser* o *no-acto real* en el seno del ser. Por eso, la materia no añade ninguna determinación o nota específica a la esencia; simplemente recibe y coarta la forma y las notas específicas, que ésta implica y trae consigo como acto esencial. La forma, y el principio determinante de la especie por ella dado, puede multiplicarse una y otra vez sin ser modificado en sus notas constitutivas, gracias a la materia que la individualiza ⁽¹⁴⁾.

Ahora bien, la materia no puede ser directamente aprehensible por la inteligencia, por carecer de determinación o acto. Sólo lo es indirectamente, como limitación o *no-ser* de la forma. De ahí que la inteligencia humana en los seres materiales directamente sólo aprehenda la forma, el principio determinante de la esencia con sus notas constitutivas, *abstracta* de las notas materiales. Y como la materia es principio de individuación, y únicamente lo individual puede existir como tal ⁽¹⁵⁾, síguese que la inteligencia directa-

(13) *Met.*, VII, 3, 1029 a 20.

(14) ARISTÓTELES, *Met.*, V, 6, 1016 b 32; y SANTO TOMÁS, In L. c., lect. 8, N° 876; In Boët. de Trin., 4, 2 ad 4; S. Th., III, 77, 2.

(15) El universal *a parte rei* es contradictorio, pues, sería uno y múltiple a la vez en el mismo orden de la realidad existente.

mente sólo aprehende la esencia universal o abstracta de las notas individuales y de la existencia concreta.

Por otra parte, la inteligencia humana no es inteligencia de una substancia espiritual completa, sino de un alma espiritual unida substancialmente a la materia, con la cual constituye el compuesto humano, principio del conocimiento sensible. Esta unión substancial del alma espiritual con la materia hace que aquélla no logre ponerse en contacto con su objeto formal, el ser en sí, por intuición de las realidades entera o puramente inmateriales, espirituales, sino sólo mediante la intuición sensible y, por ende, comenzando por los seres materiales, únicos inmediatamente dados, a esta intuición. Esta condición material del hombre es quien impone a su inteligencia de un alma o substancia espiritual incompleta unida al cuerpo, esta carga de sometimiento al *ser material* para alcanzar y *descubrir* en él su objeto formal propio: el ser. Pero, como el ser material, así inmediatamente alcanzado a través de la experiencia sensible, en su realidad existente concreta no es inteligible en acto a causa de su principio material —directamente inasible en sí mismo por la inteligencia, por eso— que sumerge en su potencia al acto esencial o forma, la inteligencia no puede captar directamente este ser singular y sólo lo aprehende después de abstraer su forma o acto inteligible de su materia, es decir, como *esencia abstracta* o universal.

Esta limitación hace imposible una visión del ser en el plano individual concreto y, consiguientemente, una metafísica intuitiva de lo existencial, que sólo es posible en un plano enteramente inmaterial, por abstracción de la materia de los datos empíricos.

11. — Por eso, la pretensión de Heidegger de aprehender intuitivamente lo singular concreto como *ser* o acto, es imposible; porque si es aprehensión del *ser*, es aprehensión del *acto* o de lo *inmaterial* del ser material y sólo es aprehensible, como tal, por el conocimiento conceptual espiritual; y si es intuitivo del ser material concreto, no puede ser aprehensión del *ser* formalmente tal, ya que el *ser* y todo lo que de *ser* hay en la realidad, como tal es *inmaterial*. No se puede hacer, pues, Filosofía inmediata o intuitiva de lo singular ⁽¹⁶⁾.

De aquí que lo singular concreto material —como es también el hombre— no pueda ser aprehendido como *ser*, sino sólo indirectamente, dice S. Tomás ajustándose a un análisis de gran penetración psicológica: por integración de la *esencia abstracta*, captada en el concepto, en su *realidad existente concreta* en el *juicio*. Recién cuando la inteligencia devuelve las

(16) Cf. OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, c. X, nº 5.

notas esenciales inteligibles a la realidad existente concreta, de donde fueron tomadas por abstracción, y siempre desde esta *esencia*, la inteligencia ilumina y aprehende de este modo inteligible, bien que indirectamente, como de soslayo, el mundo de la realidad individual concreta (17).

El intento ontológico imposible de Heidegger de aprehender directa o intuitivamente, por vía no intelectual, el *ser* de la existencia propia, lo ha llevado a suprimir la *realidad esencial* —objeto formal directo de la inteligencia— y a tratar como objeto de esta intuición los objetos que realmente sólo lo son de la intuición sensible —los objetos tales cuales se aprehenden, suprimida la inteligencia— y a tomar como *ser*, como realidad constitutiva de esta realidad existente concreta, y objeto de la Metafísica, lo que realmente es *manifestación* y *devenir fenoménico* de ese *ser* y objeto de los sentidos y de las ciencias empíricas. Con este trastrueque de objetos no sólo ha reducido la realidad existente concreta, privándola de su verdadera *esencia* —objeto de la inteligencia— sino que la ha *deformado* positivamente al buscar el *ser* en esa realidad así disminuida y deshecha ontológicamente; y lo más grave es que lo realiza contradictoriamente con la misma inteligencia, convirtiendo y tratando como *ser* o *esencia* lo que realmente no lo es, sino sólo su efecto y *manifestación accidental* empírica. En una palabra, ha instalado la Metafísica en un plano donde es imposible alcanzar y descubrir su objeto: el *ser* o *esencia* constitutiva, que por su mismo concepto de *acto* perfeccionante es enteramente *inmaterial* aun en las cosas materiales, y sólo *de-velable* al conocimiento espiritual de la inteligencia; y ha tomado como *ser* lo que sólo es su *manifestación fenoménica*, su *aparecer*.

En cambio, S. Tomás, reconociendo y sometiendo fielmente a la condición humana de la inteligencia, ha sabido llegar hasta ese plano ontológico por el camino arduo y penoso —y hasta humillante— de la *abstracción* de las notas materiales, a partir de los datos de la intuición sensible, hasta descubrir así el *acto esencial* o *forma* constitutiva del *ser*, su *esencia*, siquiera desde sus notas más genéricas o universales, para luego penetrar y captar también inteligiblemente la realidad individual del *ser* existente concreto, bien que sólo de un modo indirecto, desde aquella *esencia* integrada en éste, en el juicio.

(17) S. *Theop.*, I, 84, 7.

El ser, enteramente inmaterial, objeto de la Metafísica, es aprehensible exclusivamente por la vía espiritual del conocimiento de la inteligencia.

12. Santo Tomás no se queda, pues, en el plano empírico de lo individual concreto, como Heidegger, en el cual no es posible alcanzar el *ser* formalmente tal ni realizar, consiguientemente, una investigación metafísica; sino que en el mismo *ser* real, concretamente dado pero oculto a la experiencia, penetra, mediante la abstracción de las notas materiales, hasta el plano más profundo, inmaterial, del *ser* como tal, para descubrir la *esencia* constitutiva del mismo y desde ella alcanzar inteligiblemente, bien que de un modo indirecto y por retorno a la intuición empírica, la misma *existencia* concreta.

Centrada la inteligencia en su objeto formal propio, la *esencia* de las cosas materiales, desde ella la inteligencia no sólo se apodera de la *existencia real* de las mismas en el juicio, del modo expuesto, sino que por un nuevo esfuerzo de abstracción, llega a despojar al *ser* de toda materia —sensible e inteligible o cuantitativa— a reducirlo al *ser en cuanto ser*, y logra de este modo ubicarse en un plano estrictamente metafísico. En efecto, lo que da sentido e inteligibilidad a una realidad es su *ser* o, más precisamente aún, es su *esencia*, sus notas constitutivas que provienen de su acto esencial o forma. Lo que impide la inteligibilidad de ésta es lo que en ella *no es*, que proviene de la materia, la cual no incluye nota alguna determinante y es pura indeterminación, limitación: pura potencia, y que, por eso, en cuanto tal, no es directamente inteligible ni aprehensible por la inteligencia.

De aquí también que la inteligencia encarnada del hombre para ponerse en contacto con el objeto de la Metafísica, el *ser en cuanto ser*, a partir del *ser* material —el *ser* inmediatamente dado a través de su intuición sensitiva— haya de someterlo a un proceso de *inmaterialización* total del mismo —que es lo mismo que de abstracción de la materia individual, sensible e inteligible— para lograr así y, por eso mismo, su total *inteligibilidad* o aprehensibilidad por la inteligencia.

El *ser*, pues, es inteligible en la exacta medida en que es, y lo es en la medida de su *inmaterialidad* o liberación del no-ser de la materia, o de su acto: *en: et verum convertuntur*. Por eso, el objeto de la Metafísica, el *ser en cuanto ser*, es enteramente inteligible, porque es enteramente inmaterial —al menos por abstracción— y, por ende y correlativamente, sólo aprehensible por vía intelectual. La Metafísica es, pues, una empresa que únicamente puede llevarse a cabo en un plano enteramente inteligible y por vía de inteligencia, porque su objeto, —el *ser en cuanto ser*— únicamente puede revelarse por abstracción o liberación de todo no-ser o materia, por y en la *inmaterialidad total*, porque sólo en ella logra el *ser* su total *develación* o inteligibilidad. En síntesis, que si el objeto de la Metafísica es en-

teramente inmaterial, también el sujeto que lo aprehende no puede ser sino el espíritu enteramente inmaterial, en función aprehensiva, es decir, la *inteligencia*.

El orden esencial del ser se constituye como participación necesaria del Ser o Existencia divina, integrándose de este modo la Ontología en una Teodicea.

13. — Sin embargo, conviene precisar este objeto de la Metafísica en Santo Tomás, porque si el *ser* no alcanza su plena inteligibilidad sino en cuanto logra despojarse de todo lo que *no es* o, en otros términos, de su materia y en cuanto alcanza así su entera *inmaterialidad* o *acto*; y si, por otra parte, la existencia está esencialmente vinculada a lo individual, desde que el universal —*unum in multis*— a *parte rei* es contradictorio; y si, finalmente, la individuación dentro de la misma especie —tal como vemos acontece en los seres corpóreos— no se realiza sino por la coartación de la forma o acto esencial por la materia: síguese lógicamente que el *ser* inmediatamente dado a la inteligencia —y a *fortiori* dado en la Metafísica, que se logra por nuevos procesos de abstracción a partir de aquél— es la *esencia universal* o abstracta de su existencia individual concreta; al menos en lo que el *ser* explícitamente dice; porque por su noción misma implícitamente incluye todos los caracteres, aun los más individuales y concretos. El objeto de la Metafísica, no es, directa e inicialmente el *ser* como participio o en su acto de existir, no es la *existencia* sino el *ser* como nombre o como *esencia*.

Pero esto no quiere decir que el *ser* aprehendido en la Metafísica no incluya y se dirija, como a su término definitivo y meta suprema, a la existencia. En efecto, la *esencia* no es sino aquello por lo que un existente —en acto o en potencia— es lo que es, es esto o aquello. En una palabra, la *esencia* no es sino un determinado *modo de existir*. Pero *ser* o *existir* —en acto o en potencia— como esto aquello, el *ser* un modo determinado de existir, no tiene sentido sin la *existencia*. Esta y, en última instancia, la pura y real *Existencia* —Dios—, fundamenta y constituye las *esencias* como otros tantos modos finitos necesarios de participabilidad *ad extra*. Por el mero hecho de *ser* o *existir*, la *Existencia* a se fundamenta necesariamente todos los infinitos *modos finitos* de *ser* o *existir*, las *infinitas esencias finitas*. E inversamente, sin la real e infinita Existencia de Dios las *esencias* perderían todo sentido, dejarían de *ser*, y nada habría ni posible ni imposible. De aquí que el hecho mismo de la *posibilidad*, inmutabilidad y necesidad de las *esencias* implique e incluso constituya un argumento para llegar hasta la Esencia que es la pura *Existencia*, a la Existencia de Dios.

De ahí que si el objeto formal de la Ontología sea el ser como nombre, es decir, directamente aprehendido desde la *esencia*, tal objeto implique a la vez la Existencia y, en última instancia, se dirija como a su meta definitiva y se sostenga en la pura e infinita *Existencia*.

Pero hay más. La existencia real de los seres existentes es también objeto que a la Metafísica toca esclarecer en sí y en sus causas. Para explicar el hecho de la *existencia de las esencias*, que, siendo de sí contingentes o indiferentes para existir, sin embargo existen y en la medida finita de sus notas constitutivas, es preciso que exista una Esencia que sea su *Existencia*, una pura Existencia, por participación causal de la cual —en el orden de la causalidad eficiente, final y ejemplar— hayan alcanzado el acto de existir aquellas esencias.

También el hecho de la existencia finita se explica como participación de la Existencia de Dios, con cuyo conocimiento se logra una visión integradora de la Metafísica.

14. — Y porque en verdad una vez alcanzado el concepto de ser —esencia o modo capaz de existir— a partir del ser real material dado en la intuición sensible, apoyándose, no ya en la esencia de este ser material, sino en su existencia finita y contingente y en la del propio sujeto cognoscente, después de descifrar la esencia de estos seres —de los seres puramente materiales, vivientes y sensitivos del mundo, y material-viviente-sensitivo y espiritual-intelectivo-volitivo del hombre, en la filosofía natural y psicología— desarrollando las exigencias ontológicas implicadas en el *hecho contingente* de tal *existencia real* —que rebasa todas las notas y propiedades de la esencia—, la Metafísica llegará a probar la *Existencia del Ser cuya Esencia es Existencia*, la *Existencia a se* y divina y a aprehenderla en la luz inteligible de su objeto formal: el *ser cuanto ser*. En efecto, en posesión intencional o inmaterial del ser —esencia y existencia— de las cosas del mundo y del propio hombre, la inteligencia descubre la *finitud* y *contingencia* de esos seres, provenientes de la *distinción real* de su esencia y existencia: las cosas del mundo y el propio hombre *no son* sino que *tienen* existencia, y la tienen *no necesaria* sino *contingentemente*, es decir, sin ninguna exigencia de su esencia, indiferente para tenerla o no; y *finitamente*, es decir, en la medida de la determinación de las notas esenciales: la *existencia* es *acto realizante* de una determinada —de ésta o aquélla— *esencia*.

Ahora bien, el *hecho* de la *existencia* de tales seres, no puede explicarse por sola la esencia de las cosas del mundo o del propio hombre, que de sí es indiferente ni exige tal *existencia*, sino que la tiene gratuita o *contingentemente* recibida de otro ser trascendente, que les comunica la exis-

tencia que él ya tiene en acto y, en definitiva —puesto que un recurso a otro ser existente hasta el infinito o *sine fine*, sin llegar nunca al primero, existente por sí, llevaría la negación del hecho mismo de la existencia de los seres del mundo y del propio ser del hombre, dado en nuestra experiencia— al ser que tenga de sí o por propia esencia la existencia, que existe *a se*, es decir, que sea *la misma Existencia*: a Dios. Tal Ser es, por su concepto mismo, infinito, omniperfecto y personal.

Se logra así una visión metafísica del ser, dentro de la cual el ser del mundo y del hombre es un ser *participado*, un ser que *no es*, sino que contingente y finitamente —en la medida de su esencia— *tiene* o *participa* de la Existencia. Y aun dentro de su *esencia*, el hombre no es puro acto o forma, pura substancia espiritual, sino *forma* o alma espiritual *unida substancialmente a la materia*. El ser del hombre —y también el del mundo— queda así encuadrado dentro del *ser total*, alcanza esclarecimiento en sí mismo y en sus causas trascendentes a él, dentro de una visión integradora y unitaria del *ser total*. La *Ontología fundamental* y la *Antropología* quedan así integradas en una auténtica *Metafísica*: en una *Ontología*, que culmina y encuentra su última instancia y razón ontológica en una *Teología natural* o *Teodicea*.

Ambito total y partes de la Metafísica: Ontología General, Ontología del ser finito, Teodicea y Gnoseología.

15. — De este modo, a partir del primer objeto de nuestra inteligencia: el ser de las cosas materiales intuitivamente dadas en nuestra experiencia sensible en su existencia concreta junto con nuestro propio ser existente de sujeto cognoscente, el Tomismo no sólo alcanza el objeto de la Metafísica en la inteligibilidad de la inmaterialidad total, lograda por un triple y sucesivo esfuerzo de abstracción de la materia —individual, sensible universal e inteligible—, sino que, una vez en su posesión, mediante un raciocinio, que parte del *hecho* de la *existencia* de aquellos seres materiales, inmediatamente dados en la intuición sensible, y de nuestro propio ser, dado en la conciencia, en la cima de su tensión llega a la *Existencia* misma de Dios, como a la Causa primera de donde procede todo ser: de donde procede por *participación necesaria* el *orden esencial*, constituyéndose así el mundo inmutable de las *esencias* —objeto propio de la Metafísica—, y por *participación creadora libre y contingente* el *orden existencial*, comienza a ser el mundo cambiante de las *existencias finitas y contingentes*; y adonde todo ser finito se dirige y debe retornar como a su Causa final última o Bien Supremo. La *Ontología* o Filosofía del ser en cuanto ser se extiende y complementa así con las demás partes de la Metafísica: con la *Teodicea*, con el

estudio de la Causa divina: el Ser o Existencia pura, y con el de sus realizaciones creadas en la *Ontología del ser finito*; para terminar en la reflexión crítica o valorativa de este conocimiento del ser de la Metafísica, es decir, en la *Gnoseología o Crítica fundamental*. Con la *Ontología general*, *Teodicea*, *Ontología del ser finito* y *Gnoseología* se constituye esta única Ciencia suprema, esta *Sabiduría* que es la *Metafísica*.

Partiendo de la experiencia sensible, externa e interna —único contacto inmediato con la realidad existente y fuente originaria por donde, sin ser aprehendido en su formalidad propia, entra *oculto y como en silencio el ser* en el hombre— y refiriéndose y apoyándose constantemente en ella, por un proceso de inmaterialización abstractiva de la materia, la inteligencia se posesiona de su objeto, el ser formalmente tal y, ya en un plano enteramente *inteligible*, realiza su obra estrictamente *metafísica*; descifrando primeramente, el contenido real de esta noción inteligible suprema con sus propiedades trascendentales —*Ontología general*— y de la existencia que la realiza en su multiplicidad y diversidad esencial y en los principios y causas que dan razón de ella —*Ontología del ser finito*— para alcanzar, en definitiva, la suprema Causa eficiente primera y final última, la *Existencia a se*, razón ontológica suprema —*necesaria y libre*, respectivamente— de toda *esencia* y *existencia* —*Teodicea*—, y terminar con la reflexión crítica sobre esta *Sabiduría metafísica*, que la discrimine y la justifique en su justo valor ontológico —*Gnoseología*—.

Fundamentación metafísica de la actividad moral.

16. — Y una vez que la inteligencia, desde la esencia de las cosas materiales, inmediatamente dadas a su visión, ha conquistado todo el ámbito del ser —*esencia y existencia*— del mundo, del hombre y de Dios, todo el ámbito de la *Metafísica*; desde la esencia del hombre y desde su dinamismo espiritual y desde su correlativo Fin o Bien trascendente divino y de sus exigencias ontológicas sobre la actividad de aquél, descubre también y configura el camino y formula las normas de perfeccionamiento humano de la *Moral* individual y social —familiar y política—, del *Arte* y de la *Técnica*, en una palabra, de la *Cultura* y del *Humanismo*.

Visión filosófica o natural total del ser y del deber ser —*teorética y práctica*—, que luego es divinamente acabada por una integración en una visión *teológica o sobrenatural* del ser y *deber ser* del hombre, no ya como hombre sino como *hijo de Dios*, redimido por Cristo e incorporado a El por la participación de la *Vida de Dios*, que es la *gracia*.

Contraposición de la investigación metafísica del neo-empirismo existencialista, destructivo y nihilista de Heidegger, y del intelectualismo realista, constructivo y ontológico de Santo Tomás.

17. — A causa de su posición metodológica de querer aprehender el ser existente concreto por una intuición irracional, la investigación heideggeriana no alcanza el verdadero objeto de la Metafísica —por no lograr su visibilidad inteligible, la *inmaterialidad* total que sólo la abstracción intelectual de toda materia puede proporcionar— queda encerrada, por eso mismo, en una inmanencia existencial *vacía de toda esencia*, y, en definitiva, diluída en la *nada*, sin posibilidad de acceso al *ser* y, consiguientemente, al *mundo*, al *yo* y *Dios* y, por ende, sin posibilidad alguna de acceso al auténtico *deber ser moral, cultural y humanístico*.

La investigación tomista, por el contrario, centrada en el objeto formal propio de la inteligencia, la *esencia* constitutiva del ser de las cosas materiales, logra alcanzar, desde este *ser material*, el objeto propio de la Ontología —*el ser en cuanto ser*— y abrirse al *ser inmanente* del propio *hombre y trascendente* del mundo y de *Dios*, para conquistar todo el ámbito del *ser* de la Metafísica, y desde éste también el del *deber-ser* de la Moral, del Arte y de la Técnica, e integrar de este modo el *ser finito* y contingente del *hombre* —en su *esencia* y *existencia*— dentro de una visión comprensiva de *todo el ser*: logra, en una palabra, una *Ontología fundamental* dentro de una *Ontología general*, integrada a su vez en una *Ontología del ser finito* y en una *Teodicea* y desdoblada reflexivamente en una *Gnoseología*, en síntesis, dentro de una *Metafísica* como *Sabiduría integradora de todo el ser* y fundante, de una manera ontológica absoluta, el orden *moral-cultural-humanístico* del *deber-ser*.

III

Principios de solución del problema del objeto, del método y del sentido y alcance de la Metafísica.

18. — Si quisiéramos sintetizar desde su raíz los principios de solución del problema planteado del *objeto* y del *método* de la Metafísica —a propósito del sentido de la misma en Heidegger y Santo Tomás— llegaríamos a las siguientes conclusiones:

1) Desde que la materia es el principio de la indeterminación y limitación del ser, su *no ser*, el objeto de la Metafísica, el *ser en cuanto ser*, no puede ser sino enteramente *inmaterial* y, por consiguiente, inaprehensible en cuanto tal por vía empírico-sensible.

2) Tampoco puede ser captado por una intuición espiritual, de la que el hombre carece, de acuerdo a su ser, que no es puro espíritu, sino compuesto de forma espiritual y materia.

3) La inteligencia es quien tiene como objeto formal el ser como tal, que es *inmaterial*; y, por consiguiente, ella misma, como su objeto formal, debe ser totalmente inmaterial o *espiritual*. Por eso, si el hecho de tener como objeto formal propio al ser *inmaterial* prueba la *espiritualidad* de la inteligencia, en el orden real o metafísico es la *inmaterialidad total* del intelecto quien hace posible la aprehensión del ser en su formalidad propia.

Pero de acuerdo a su ser de inteligencia y alma espiritual intelectual, pero unida substancialmente a la materia, este objeto enteramente inmaterial, que es el ser, no lo encuentra ella directa e inmediatamente, por intuición de los seres espirituales, sino, a través de la intuición sensible —única intuición que posee el hombre para ponerse en contacto con lo real concreto existente— y, consiguientemente, en los seres materiales.

4) Pero como la materia o principio material de estos seres corpóreos es el principio de limitación del ser, que sumerge su acto inteligible en los senos oscuros infrainteligibles de su *no-ser* potencial, para llegar a aprehender el ser en acto de estos seres materiales, la inteligencia necesita hacerlos previamente *inteligibles en acto*, y para ello ha de *abstraer* o liberar su *forma* o acto esencial de sus *notas materiales*. Esto hace que el ser *primo et per se* aprehendido por la inteligencia humana sea el *ser inmaterial de las cosas materiales*: la forma o acto esencial abstracto de sus notas materiales individuantes existenciales, la *esencia abstracta* o *universal*. Sólo empobreciendo y despojando a la realidad material concreta de sus notas materiales individuantes, el *ser material*, la forma de los seres materiales, se hace inteligible en acto, se *de-vela* o *des-cubre* en su realidad íntima de ser ante la inteligencia.

5) Una vez en posesión de ese ser o *esencia inmaterial de las cosas inmateriales*, por prescindencia o abstracción formal de toda materia sensible e inteligible o cuantitativa, desde él la inteligencia alcanza el objeto de la Metafísica: el ser en cuanto ser, el ser inmaterial, con el cual puede significar todo ser, aun el de los seres *enteramente espirituales* y al mismo Acto o Existencia pura de Dios, y comprender así todo el ámbito de la Metafísica.

Y una vez munido de este concepto con qué poder aprehender los seres espirituales, a partir del modo inmaterial de nuestro conocimiento y apetencia libre, la inteligencia llega a descubrir el principio primero o substancial de la propia alma espiritual; y desde la existencia de los seres circundantes del mundo y del propio ser subjetivo llega con toda seguridad hasta la aprehensión de la Existencia a se o de Dios, cuya Esencia también

de-vela, bien que sólo de un modo imperfecto por *analogía*, por negación de la imperfección y por eminencia de la perfección de las nociones o conceptos inicialmente tomadas de los seres materiales.

6) Mas semejante condición carnal de la inteligencia humana es precisamente quien le impone a ella la obra *estrictamente metafísica* para llegar a aprehender su objeto propio, el *ser en sí* inmaterial; el tener que hacerlo, no por intuición de los seres espirituales o enteramente inmateriales —como acaece en la Inteligencia divina y angélica— sino por *abstracción de la materia* de los seres materiales.

7) De aquí el dilema que ha estructurado las dos partes primeras de este trabajo:

a) o se pretende la *aprehensión intuitiva del ser del hombre* —y, en general, del *ser material*— y en tal caso no es posible llegar al *ser formalmente tal*: 1) *de parte del objeto*, porque la materia lo sumerge en su no-ser potencial, impidiendo su *cognoscibilidad en acto de ser en cuanto ser*; y 2) *de parte del sujeto*, porque tal intuición pertenece también a un compuesto substancial de espíritu y materia y no a un espíritu puro, como sería necesario para la aprehensión directa del ser totalmente inmaterial; y, por *ambas causas, objetiva y subjetiva*, queda cerrado en acceso al plano *enteramente inmaterial o inteligible de la Metafísica*;

b) o se acepta el acceso al *ser formalmente tal* por la única vía de aprehensión espiritual del hombre, que es la *inteligencia encarnada*; pero tal aprehensión sólo se puede lograr por el camino de la *abstracción intelectual* de las notas materiales individuantes de los *seres materiales*, intuitivamente dado en la sensación interior y exterior.

8) Como esfuerzo de conquista del ser en sí en todo su ámbito de esencia y existencia, a partir de los seres ontológicamente más pobres y en el grado ínfimo de ser, que son los seres materiales, por el penoso camino de la abstracción de la materia, la *Metafísica* es el *camino peculiar* de indagación del *ser*, que impone al hombre su condición de *espíritu encarnado*, de inteligencia de un alma espiritual, unida y sometida a las exigencias de la *manera angelista de intuición del propio ser espiritual*, no intrínsecamente o en la esencia de su acto enteramente independiente de la materia, pero sí en razón de su objeto, sólo dado y asible en la intuición de los sentidos materiales.

Todos los intentos de Metafísica intuitiva: a) sea a la *manera panteísta de intuición del Acto puro*, ya en forma realista —Spinoza—, ya en forma idealista trascendental —Fichte, Schelling, Hegel, Croce—; b) sea a la *manera angelista de intuición del propio ser espiritual*, ya en un mundo de ideas espirituales trascendentes —Platón—, ya en el seno de la propia alma o pensamientos —Descartes—; c) sea a la *manera empirista-sensista y*

positivista —Locke, Berkeley, Hume y Comte—; d) sea a la *manera empirista-vitalista* —Bergson— o *empirista-irracionalista del existencialismo* —Heidegger y Sartre—: están destinadas irremisiblemente al fracaso, fundadas como se hallan en un *desconocimiento de la vida espiritual propia del hombre* y de su connatural modo de acceso y aprehensión del ser, que no es sino el de la inteligencia a partir de los datos de la intuición empírica y por abstracción de su elemento estrictamente ontológico o inmaterial de sus notas de no-ser de la materia.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LAS NOCIONES DE SUBSTANCIA Y DE CAUSA SEGUN EL REALISMO TRADICIONAL

El problema de los universales, que en el medioevo puso en litigio a los Realistas, los Nominalistas y los Conceptualistas, reaparece hoy entre los modernos a propósito de la evolución de las especies y, sobre todo, del doble valor ontológico y trascendente de las nociones de ser, de substancia y de causa.

DIFERENTES SOLUCIONES

Es bueno recordar la oposición que, con referencia a este punto, existe entre las siguientes concepciones:

1º) *El nominalismo radical* de los empiristas, fenomenistas y positivistas, que no ve en el ser substancial y la causa nada más que palabras o entidades verbales,

2º) *El Conceptualismo subjetivista* de Kant, que no ve en ellos sino categorías subjetivas del espíritu;

3º) *El Realismo exagerado*, adoptado en grados diversos por Parménides, Platón, Spinoza (para la noción de substancia), los ontologistas y los ocasionistas, que confunde el *ser universal in praedicando* con el *ser universal in essendo et in causando*, y acaba diciendo que sólo Dios existe y que únicamente El es causa;

4º) *El Realismo moderado* de Aristóteles y de Santo Tomás, o realismo tradicional de la *Philosophia perennis*, que admite el doble valor ontológico y trascendente de las nociones de ser, de substancia y de causa, aunque reconoce la distancia infinita que existe entre Dios y el mundo.

Desde este cuarto punto de vista, la oposición de las doctrinas precedentes pueden representarse así:

Realismo tradicional
Aristóteles Santo Tomás

Conceptualismo Ontologismo y
 subjetivista. Hegelianismo Ocasionalismo
 Kant

Nominalismo radical Realismo exagerado.
 Hume Parménides, Platón, Spinoza.

1. — Según el nominalismo radical de Hume la substancia no es sino la colección de los fenómenos acompañada del nombre común de substancia; la causalidad no es sino la sucesión de los fenómenos acompañada del nombre de causa. Por tanto, los principios de substancia y de causalidad no son necesarios y universales, y quizá no se aplican fuera de nuestra experiencia. El principio de causalidad se enuncia de este modo: "todo fenómeno supone un fenómeno antecedente"; en consecuencia, no permite probar la existencia de Dios por encima del orden de los fenómenos, y se sigue también que el milagro es imposible, pues sería un fenómeno sin antecedente fenoménico. Asimismo, el principio de substancia ya no puede enunciarse: "todo lo que es sujeto de existencia es substancia", sino solamente: "no hay más que colecciones de fenómenos, y nosotros los llamamos substancias". Esta posición conduce, como es evidente, al escepticismo.

Desde el ángulo del nominalismo radical, la idea intelectual se reduce a una imagen media o compuesta (de la imaginación) acompañada de un nombre común. La idea del hombre es la imagen media o compuesta del hombre acompañada del vocablo "hombre". El conocimiento intelectual ya no es esencialmente distinto del conocimiento sensible.

2. — Para el conceptualismo subjetivista de Kant la substancia y la causalidad no son sino categorías subjetivas de nuestro espíritu, con el fin de agrupar los fenómenos coexistentes bajo la categoría substancia y los fenómenos sucesivos bajo la categoría de causalidad. No se comprende, en consecuencia, por qué no puede decirse que la noche, que precede al día, es su causa, ni cómo Kant puede estar seguro de ser realmente el autor o la causa de sus propias obras. Desde este punto de vista la razón especulativa no puede ya probar la existencia de Dios.

3º — El realismo exagerado de Parménides, que reaparece atenuado en Platón, y más tarde en Spinoza para la noción de substancia, dice: "el universal existe formalmente fuera del espíritu"; por tanto, *el ser universal in praedicando* (atribuible a las piedras, a las plantas, a los animales,

al hombre) se confunde con el *ser universal in essendo et in causando*, o sea, con Dios, que es por sí solo y obra por sí solo (1). Lo cual conduce al "acosmismo" y a la negación de las libertades divina y humana, mediante un Determinismo que procura deducir el mundo (o su apariencia) de Dios, *more geométrico*. Spinoza descuida la causa eficiente y la causa final, porque el método matemático (que pretende aplicar a la metafísica) no toma en cuenta esas dos causalidades. Queda solamente la substancia divina con sus dos atributos: pensamiento infinito y extensión infinita. Pero Spinoza no puede derivar de la substancia divina ni la extensión ni los *modos finitos* del pensamiento y de la extensión, que se sucederían *ab aeterno*. Esto lo afirma, pero no consigue probarlo después de haber negado la libertad del acto creador.

4º — En el ontologismo y el ocasionalismo reaparece, atenuado, el realismo exagerado. El ontologismo, en efecto, confunde todavía el *ser universal in praedicando* con el *ser universal in essendo*, desde el momento que sostiene que el primer objeto conocido por nuestra inteligencia es, no el ser inteligible de las cosas sensibles, sino el Ser de Dios, confusamente conocido, y en el que nuestra inteligencia veía la necesidad y la universalidad de los primeros principios de la razón.

El ocasionalismo sostiene que sólo Dios lo causa: por ejemplo, es Él quien calienta, en ocasión del fuego. Por ende, no se explica la diferencia entre la causa eficiente propiamente dicha (que influye para producir su efecto), y la ocasión o la simple condición (que lo influye). Por lo demás, si Dios sólo opera en nosotros, ¿cómo somos la causa de nuestros actos libres?

5º — El Hegelianismo oscila entre el nominalismo y el realismo excesivo, es decir, entre los fenómenos que se suceden en la evolución y la idea real que evoluciona. En esta evolución, la causa del progreso es la contradicción existente entre la tesis y la antítesis, contradicción que se resuelve en una síntesis superior, por encima de la cual no hay Causa suprema ni fin último.

La contradicción es puesta, así, en el lugar de Dios como primer motor, y el *devenir universal es la razón de sí mismo*, sin causa que le sea su-

(1) Santo Tomás dice así: Dios es la verdad primera *in essendo et in causando*, pero la verdad divina difiere de la verdad del oro auténtico o del diamante verdadero. Cf. *Suma Teológica*, I, q. 16, a 16 y q. 88, a 3. Igualmente, el bien atribuible a todas las cosas buenas no es el bien universal *in essendo et in causando*, el cual se confunde con Dios. Cf. *Suma Teológica*, I - II, a. 2 a 18.

Spinoza admite el realismo excesivo para la noción de substancia (la substancia universal y única existe fuera del espíritu con su universalidad). Ello lo conduce al nominalismo para las demás substancias, que son meros *flatus vocis*. Los extremos se tocan, por desconocimiento de una verdad superior.

perior, lo cual viola los principios de contradicción y de causalidad, pues lo más perfecto surgiría siempre de lo menos perfecto sin causa plenamente suficiente.

Por tanto, la contradicción está en la base del evolucionismo absoluto, y en cada progreso de la evolución ascendente. Esta concepción es una prueba por el absurdo de la existencia de Dios, ya que es menester elegir entre el Dios creador y la absurdidad radical.

EL REALISMO TRADICIONAL

El Realismo tradicional formulado por Aristóteles y Santo Tomás sostiene, *contra el nominalismo*, que *el universal tiene su fundamento en los seres individuales*: por ejemplo, que todos los hombres tienen una naturaleza específicamente semejante que corresponde a la definición del hombre como animal racional. Pero el universal no existe formalmente sino en el espíritu, sea en el espíritu del hombre medido por las cosas, sea en el espíritu de Dios medida de las cosas ⁽²⁾.

Por eso, en contra del realismo excesivo se evita confundir el ser universal in praedicando con el ser universal in essendo et in causando, se evita confundir Dios con el mundo, y se evita, en fin, el determinismo, que es negación de la libertad de Dios y del hombre.

De acuerdo con los principios de esta doctrina, ¿qué es la substancia y qué es la causa, en particular la causa eficiente?

El realismo tradicional responde: la substancia no es, como dice el nominalismo radical, la colección de los fenómenos, sino un *sensible per accidens*, que es un *inteligible per se*. Cf. Aristóteles, *De Anima*, I, II, c. 6; *Commentarium S. Thomae*, lect. 13.

Aristóteles y Santo Tomás dividen el *sensible per se* en *sensible per se proprium*, que es el objeto propio de cada sentido: lo coloreado, lo sonoro, etc., y *sensible per se commune*, que es accesible a varios sentidos, como el tamaño de un objeto, que puede percibirse con la vista o con el tacto. Además está el *sensible per accidens* que es un *inteligible per se*: el ser inteligible de las cosas sensibles, el ser subsistente (o substancia), el ser operante (causa eficiente), el ser viviente (la vida). Mientras que la vista conoce el ser coloreado como coloreado, nuestra inteligencia, que es ante todo razonamiento, lo conoce como ser *inteligible inaccesible para los sentidos*.

Santo Tomás concedería a Hume que la substancia y la causa no son

(2) Para Santo Tomás, el universal existe *ante rem* en el conocimiento divino, *in re* en las cosas creadas por Dios, y *post rem* en nuestras inteligencias. Cf. *II Sent.*, d. 3, q. 2. Santo Tomás dice a menudo: "*universale (unum aptum inesse multis) quoad naturam est in singularibus, et quoad intentionem universalitatis est in intellectu*". Cf. *Suma Teológica* Ia., q. 85, a 2, 2.

conocidas por los sentidos; pero mientras la vista capta el ser coloreado como coloreado, la inteligencia lo aprehende primero como *ser inteligible*, después como *ser que es uno y el mismo* bajo sus fenómenos múltiples y transitorios (substancia), después como *ser operante* (por ejemplo, resistente, capaz de calentar, etc.), es decir, como causa eficiente; en consecuencia, lo conoce mediante la experiencia externa o interna, o por las dos al mismo tiempo, pues se completan la una a la otra ⁽³⁾.

Uno de los más sorprendentes textos de Santo Tomás es el tomado de su *Comentario al De Anima* de Aristóteles, l. II, c. 6 (lectio 13 S. Thomae): "*Quod sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu. non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili potest dici sensibile per accidens, sed quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem vel movere seipsum apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere*".

Ante la presentación de un objeto sensible, coloreado, sonoro, resistente, nuestra inteligencia capta que ese objeto es *un ser*, que se mantiene uno y el mismo bajo sus fenómenos (por ejemplo, un árbol, un perro), que ese objeto es *un ser existente, subsistente* (substancia) y *operante* (causa), e incluso *viviente*.

La inteligencia capta su acción, que a veces, como en el caso del fuego, caliente, alumbrado, etc., y que si es, por ejemplo, acción de resistencia, se opone a la nuestra, a nuestra presión. Esa acción es *realización, producción* de un efecto, *actualización*; pero dicha *realización* no es un objeto accesible a los sentidos como lo coloreado, lo sonoro o lo extenso, sino que sólo puede concebirse en relación con el *ser realizable*: y la inteligencia es la única capaz de conocer el *ser inteligible* bajo sus fenómenos múltiples.

Asimismo, sólo la inteligencia puede conocer *la vida*, que no es extensa, coloreada ni sonora; la vida que es de orden superior a los fenómenos que la manifiestan, de tal manera que *la noción de vida no comporta materia alguna*, y la vida puede ser atribuida al espíritu puro.

Esta doctrina demasiado poco conocida del *sensible per accidens* que es un *inteligible* per se, nos deja ver cuál es el *primer contacto de nuestra inteligencia con lo real*, mediante la doble experiencia externa e interna ⁽⁴⁾. Evidentemente, es el origen de la *idea intelectual* de sustancia y de causa *idea inmensamente superior a la imagen media o compuesta de un nombre*

(3) Hay a la vez experiencia interna y externa cuando apretamos nuestras manos una contra otra. Tenemos entonces la experiencia de la presión activa y de la presión pasiva, y nuestra inteligencia descubre allí la causalidad.

(4) Santo Tomás insiste en ella a menudo. Cf. *Suma Teológica* Ia. q. 4, a. 1 ad. 3; *De Veritate* q. 10, a. 6; *Quodl.*, IX, a. 3; *Quaest. disp. de Anima*, a. 6. ad 2.

común de que hablan los sensualistas, quienes reducen la inteligencia a la vida de los sentidos.

Se sigue de allí que el *principio de substancia*: "todo lo que es sujeto de existencia es substancia", es un *principio necesario y universal*; simple determinación de los principios de identidad o de contradicción: "lo que es, es; lo que no es, no es", de la misma manera que la noción de substancia (o de ser substancial) es una simple determinación de la primordialísima noción de ser.

También se desprende de ella que el *principio de causalidad es necesario y universal*: "todo lo que llega a la existencia o todo lo contingente exige una causa, y en último análisis una causa no causada". En consecuencia, este principio tiene un valor ontológico e incluso trascendental, mientras que el principio "todo fenómeno sigue a un fenómeno antecedente" no permite elevarse por encima del orden fenoménico.

Por último, se ve que no hay razón alguna para decir que la substancia y la causalidad son sólo *categorías subjetivas* de nuestro espíritu, lo cual conduce al escepticismo, pues Kant, si su sistema fuera verdadero, *podría al mismo tiempo ser Kant y no serlo, y debiera preguntarse dudando: ¿soy yo realmente el autor de mis obras?* Igualmente, el asesino podría pretender que no se lo considere *causa real* del asesinato.

El realismo tradicional de la *philosophia perennis* es, así, una defensa del valor de nuestra inteligencia natural o sentido común (5).

En efecto, contra el nominalismo radical de Hume, contra el conceptualismo subjetivista de Kant, contra el monismo de Spinoza, contra el evolucionismo absoluto de Hegel que suprime cualquier substancia y la causa superior del devenir, debemos declarar con Aristóteles (*Perihermenias*, I, I, c. 1, 2); así como en gramática todo adjetivo se refiere a sustantivo, y en lógica todo atributo supone un sujeto, *en metafísica todo fenómeno, toda cualidad, toda manera de ser se relaciona con una substancia, y todo lo que llega a la existencia exige una causa y, en último término, una Causa no causada* que sea el Ser mismo, la Verdad y la Vida, según lo mostró el mismo Aristóteles en el libro XII de su *Metafísica* y lo afirma la Revelación sobrenatural del Evangelio.

FRAY R. GARRIGOU - LAGRANGE O. P.
del Instituto Angelicum de Roma.
Traducción del francés por

ALMA NOVELLA MARANI
De la Universidad Nacional de Eva Perón

(5) Además, Aristóteles mostró la necesidad de admitir las *cuatro causas*, por ejemplo, de la estatua, de la planta, del animal, del hombre: la *materia* que recibe y limita la forma; la *forma* que determina (específica o accidentalmente) la materia; el *agente* que produce el efecto, el *fin* por el cual obra el agente.

EL OCASO DE LA EDUCACION NUEVA

Es hoy un lugar común destacar el carácter polémico con que una generación enfrenta a la precedente y la posición reactiva del espíritu de una época respecto del talante de la que le antecede. Este planteo antitético, entre la inercia conservadora que se abroquela en su intransigencia y el exceso innovador que enarbola un ímpetu de vanguardia, es fuente constante de renovación y de progreso en la medida en que sus términos mutuamente se limiten, se balanceen, se compenetren, para continuar en suma la ininterrumpida corriente del peregrinaje humano en pos de su perfección.

El antagonismo agresivo con que el espíritu contemporáneo pavonea su oposición a todo lo que no es él mismo —espíritu que le hermana con el de todas las épocas— vivifica y predetermina el alcance teórico-práctico de la pedagogía actualmente en vigencia. Y no podría ser de otra manera: todo quehacer educativo lleva implícito una aporética filosófica y su repertorio de respuestas; y, como la filosofía misma, participa de la impronta propia de las creaciones del hombre, alentadas por la íntima esperanza de alcanzar soluciones perdurables y limitadas por la vida efímera que le impone el ser hijas de una circunstancia histórico-cultural dada.

Nuestra intención será mostrar, a través de una exposición de la temática que unifica las distintas tendencias de la llamada genéricamente Escuela Nueva, de actual vigencia, su fracaso en la conformación del hombre contemporáneo y la necesidad de revalorizar sus aportes mediante una concepción que le restituya su plenitud humana.

El siglo XX y el espíritu de la nueva educación.

Caracterizar el espíritu de un siglo estando entre bambalinas es sin duda atentar contra toda norma de prudencia, más aun teniendo en cuenta los trompetazos apocalípticos que de un lado anuncian su crisis y el pan-

dereteo festivo que de otro alzan los adoradores del progreso. Pero las voces de los primeros, más numerosas cuanto más nos adentramos en el siglo y originarias de los sectores más encontrados, dan cierta unanimidad ecuanime a las opiniones acerca de la crisis de nuestro tiempo.

Toda crisis, dice Ortega y Gasset, es el tránsito que el hombre hace de vivir prendido en unas cosas y apoyado en ellas, a vivir prendido y apoyado en otras. Implica pues un trastoque de las convicciones, un dinamismo renovador y una inseguridad radical, que más participa de la trágica plasticidad de un volatinero que improvisase sus movimientos en el aire que de la estática elegancia con que se vuelve un naípe sobre el tapete.

El hombre contemporáneo es un hombre en crisis porque, interrogante de sí mismo, vive "prendido y apoyado en cosas" que acepta como sucedáneo de creencias perdidas, pero que, baldías de la significación ontológica que intencionalmente le abrían a la trascendencia, le condenan a un existir sin nada más. Descentrado de la constelación de soluciones que le amarran a un sentido de la vida, cae en la relativización de lo absoluto y en la absolutización de lo relativo. En efecto, al perder vigencia las convicciones sobre cuyo trasfondo transcurrían las individualidades poniendo su nota distintiva, el hombre ha de buscar apoyo en sí mismo y erigirse en norma de todas las cosas. Su primera actitud es de extrañeza, de perplejidad, porque no halla razones permanentes sino circunstanciales para optar entre un valor o un desvalor, entre una supuesta verdad u otra. La angustia es el sentimiento de inseguridad con que el hombre traduce la impotencia en que le sume la relativización de lo absoluto. Pero al mismo tiempo, constreñido a optar para sobrevivir, experimenta que todo su ser se reduce a elegir lo que ha de seguir siendo, se siente vivir como una existencia que se esencializa libremente en cada opción y se erige en absoluto de sí mismo. El sentimiento de riesgo que acompaña como contraluz cada instante de la vida del hombre contemporáneo es manifestación de la absolutización de lo relativo.

Es indudable que en lo que lleva transcurrido el presente siglo, ha mudado el talante del hombre contemporáneo. El optimismo un tanto ingenuo del primer cuarto de siglo con que se apuraban los últimos arrestos del positivismo va ensombreciéndose a medida que transcurren las últimas décadas que dejamos atrás. Es ese optimismo de ayer y este pesimismo de hoy el que habla a las claras de la necesidad de replantear los supuestos en que el mundo contemporáneo se mueve y, particularmente, los principios generales de las concepciones educativas imperantes, por cuanto en ellas se dan, a la manera de un breviario o epitome, los rasgos del espíritu del siglo.

La llamada educación nueva, es hija del primer cuarto de siglo y participa por lo tanto de su optimismo inicial.

La pérdida de Dios, iniciada por el espíritu moderno y que culmina

con el ateísmo filosófico de nuestros días, halló en un fanático "progresismo", "cientismo" o "tecnicismo" la momentánea compensación del vacío interior a que se condenaba el hombre reducido a su dimensión natural.

El prejuicio de la objetividad concluyó por convencer al hombre contemporáneo de que vivía sin prejuicios; de aquí que no acepte explicaciones que requieran el previo "credo ut intelligam", a la manera de San Anselmo, y que prefiera partir de lo adscripto a su contorno en un ininterrumpido y reptante deambular de oruga. La intención, metodológicamente correcta, de hecho se ha mostrado suicida: la pérdida de Dios, considerado supremo prejuicio, indujo a los pocos que podían urdirse un pretexto, a creer en la técnica, en la raza, en la Vida, en la Existencia, y sumió a los muchos para quienes los nuevos dioses no suscitaban voces interiores, en la infravida de sólo ser aquí y ahora.

El impulso de las ciencias positivas y el progresismo mecanizado, fueron erigidos en su Becerro de Oro. Por un lado, la proliferación exuberante del saber científico fomentó la parcelación de los conocimientos con la especialización consiguiente, alejando la posibilidad de una visión de conjunto que unifique y legitime sus resultados. Por otro, el desarrollo de la técnica adscripto a un paralelo avance de las ciencias, condujo a una sociedad altamente industrializada, a la existencia de grandes capitales y de una enorme masa proletaria, al calor de una organización liberalista de la sociedad.

Finalmente, la concepción igualitaria del hombre condujo a una primacía de las democracias y a la expansión del ciudadano.

El panorama contemporáneo habría de configurar, paralelamente, un movimiento educativo de carácter general.

Es un hecho comprobado que, mientras el espíritu filosófico y el alcance científico evolucionan, mientras se altera la estructura general de la sociedad en un momento dado, el proceso educativo continúa por los carriles del siglo viejo hasta bien adentrada la transformación histórico-cultural de la época. La educación como quehacer ha encarnado siempre el espíritu conservador, enemigo de las rupturas violentas, realista en sus evoluciones. A veces las transformaciones han sido violentas y súbitas, pero han obedecido a razones extra-pedagógicas y no a la evolución interna inherente a su naturaleza. Las escuelas son, metafóricamente, las chalonas que moderan y frenan la virulencia de las teorías que los pedagogos arrojan al torrente social.

De aquí el clima de intransigencia vanguardista que reinaba en la pedagogía de principios de siglo: mientras las creencias y las estructuras sociales habían experimentado las transformaciones apuntadas, la escuela continuaba ajena y como ignorándolas, substraída a las consignas de la nueva hora que se le imponían. Como una avanzada del siglo XIX, la

escuela que los neopedagogos denominaron tradicional no enseñaba ya a vivir, ni a convivir y menos aún a sobrevivir.

La voz de mando fué, pues, re-crear la impronta pedagógica ex-nihilo, hacer tabla rasa, en nombre de una escuela nueva, activa, autónoma, en y para la vida, de lo que aquélla tenía de contravida. Y no está precisamente su defecto en el ímpetu con que apuntala su labor, sino en el exceso que entraña su reacción extrema, hija de su tiempo.

Hemos visto que en nuestro siglo se ha operado la minimización de lo humano bajo la presión de la técnica, la dislocación de la imagen del hombre por la parcelación de la ciencia y la reducción de su dimensión total al solo ámbito natural. El hombre hodierno ya no espera confiado en sus propias fuerzas: la máquina, su hija dilecta, se ha vuelto contra él, se ha rebelado contra su autor y se niega a acatarle y servirle, a la manera del Augusto, de "Niebla", novela de Unamuno. Ayer Nobel, hoy Einstein: dos autores de la tragicomedia contemporánea que reniegan de sus obras.

La pedagogía contemporánea quiere rescatar el sentido de lo humano y estriba su esperanza en un renacimiento humanista mediante la educación, pero no se resigna a abandonar los postulados que lo condujeron a su situación actual. Sólo el hombre salvará al hombre y es menester comenzar por el niño, respetarlo en su idiosincrasia sin macular la originalidad de su naturaleza con precoces preocupaciones de adulto.

La naturaleza humana se esencialmente buena: el peligro no está en lo que el hombre es, sino en lo que el hombre hace del hombre. Es el grito de retorno lanzado por Rousseau y que aspira a centrar al hombre en sí mismo como autor de su propio equilibrio. Parafraseando a Protágoras, el hombre natural será la medida de todas las cosas.

Pero la educación nueva se está poniendo vieja: pocos son los que en nuestros días creen en la bondad intrínseca del hombre, en las posibilidades de una formación neutralista, en la socialización sin moralización, en la moralización sin Dios. Sin embargo, no ha perdido aún su vigencia: cuando parece ya declinar ante el peso de su impotencia, revive con nuevos bríos por obra y gracia de los adoradores del progreso.

Planteo negativo de la pedagogía nueva

Ya hemos hecho notar el carácter marcadamente reactivo del movimiento pedagógico actual, no tanto porque este hecho constituya una circunstancia novedosa en el terreno de las ideas, sino porque toda oposición permite delimitar un contorno por contraluz. Pertenece a la esencia misma del pensamiento humano ese carácter dialéctico que le lleva a tomar

impulso en otras ideas para dejarlas tras sí cuando su superación está asegurada. "No hay doctrina pedagógica, dice René Hubert, que no implique la crítica más o menos virulenta del sistema establecido y, a veces, indirectamente y a través de éste, de la institución social en su totalidad" (1).

Las referencias a la llamada escuela tradicional, los paralelos por oposición, apenas si se separan del texto o el contexto de las obras de los pedagogos reformistas; pero si bien las menciones son tan abundantes, en la mayoría de los casos nos quedamos ayunos respecto de la doctrina pedagógica concreta a que se refieren.

En general, encontramos una unánime referencia, implícita las más de las veces, a los abusos de la concepción dominante en la segunda mitad del siglo XIX, en las que "predominaron dos direcciones pedagógicas esenciales: el herbartianismo y el positivismo. La educación de ambos tenían de común su carácter individualista e intelectual" (2). Otros ven en la pedagogía tradicional la influencia psicológica de Locke, resabios spencerianos en la didáctica, la disociación del yo por la psicología de las facultades y los prejuicios del niño-homúnculo y el alumno-entidad (3). También hay quien ve perfilarse "detrás de la pedagogía tradicional del constreñimiento" el formalismo ético kantiano con su rigorista concepción del deber (4).

La ausencia de una exposición crítica concreta a determinada teoría pedagógica tiene una especial significación. Y es que esencialmente la Escuela Nueva, pese a sus arrebatos contra la que denomina escuela "tradicional", no es de ninguna manera una ruptura fundamental con ella, sino la consecuencia y culminación del mismo espíritu. "La llamada educación nueva es la más antigua del mundo, dice mesuradamente Ferrière. Está compuesta de buen sentido, sentido práctico y ciencia" (5), y si algo la hermana a la pedagogía que combate es precisamente el no estar compuesta nada más que de eso.

Su crítica no ha ido concretamente contra la teleología educativa imperante, cuyos principios fundamentales en cierto modo comparte, sino contra una realidad pedagógica dada, contra un determinado quehacer que las últimas aportaciones de la ciencia y la evolución de los tiempos hacían inadecuado.

Por un lado, la ciencia en actividad inusitada aporta una sólida documentación al esclarecimiento de la peculiar naturaleza del niño: psico-

(1) HUBERT R. *Historia de la Pedagogía*, Editorial Kapelusz, Bs. As., 1952, pág. 325.

(2) LUZURIAGA L., *La Pedagogía Contemporánea*, Editorial Losada, Bs. As., 1943, pág. 12.

(3) ANSAY, TERWAGNE y VELUT, *La Nueva Pedagogía*, Editorial Kapelusz, Bs. As., 1947, Capítulo I.

(4) ELOCH M. A. *Fundamentos y Finalidades de la Nueva Educación*, Bs. As. 1949, pág. 12 y 66.

(5) FERRIERE A. *El A. B. C. de la Educación*, Editorial Kapelusz, Bs. As., 1950, pág. 9.

logía infantil, medicina, sociología, estadística, etc., aúnan sus esfuerzos para proporcionar a la pedagogía una imagen integral del niño. Por otro lado, la complejidad creciente de una sociedad en plena maquinización y el clima de inseguridad que deriva de viejos resentimientos entre pueblos, impone a la nueva pedagogía pensar en procedimientos que aseguren la socialización y la preparación profesional del futuro ciudadano.

Es en los aspectos señalados que las reformas aportadas son valiosas, en primer término, porque pusieron de manifiesto una loable inquietud en el más acabado conocimiento del niño y en la revitalización de los procedimientos educativos, y, en segundo término, porque, como dice Planchard, "cada una de las formas temporales de la pedagogía tiene sus justificaciones históricas. Si las apreciamos no de una manera absoluta, sino teniendo en cuenta las circunstancias en que han nacido, comprenderemos mejor que apenas pudieron ser otra cosa que lo que fueron" (6).

Sin embargo, cuantas veces hubo trascendido el dominio de la técnica educativa para hacer incursiones en el terreno especulativo de los fines, cae en excesos polémicos que no están legítimamente a su alcance, al pretender determinar el sentido de la aspiración perenne del hombre hacia la perfección por una generalización científica.

¿Qué cargos concretos hace a la pedagogía tradicional? Fundamentalmente, su desconocimiento de la realidad psicológica del niño que se traduce en el carácter intelectual, individualista, autoritario y dogmático de su educación. Como consecuencia el niño, considerado como un hombre en miniatura cuyo cuerpo se desprecia, es atiborrado con conocimientos agrupados en asignaturas que responden a las distintas facultades en que arbitrariamente es disociada su inteligencia; el centro de la escuela está en los programas y, por consiguiente, en el maestro, atento no a los intereses y tendencias del niño, sino a las reglas didácticas abstractas que constriñen la mentalidad infantil a un proceso abreviado de sus adquisiciones, según lo dispone la técnica erigida en fin. Una disciplina represiva y de coacción mantiene a la clase en un quietismo propicio a la asimilación pasiva de nociones ya elaboradas, verbales y librescas, reguladas con miras al aprovechamiento del nivel medio de los alumnos. La escuela tradicional fomenta la heterogeneidad entre escuela y mundo: erigida en pedagogía del esfuerzo vano, es anómala e inmoral, en tanto pretende formar al niño por el constreñimiento espiritual y el adiestramiento educativo (7).

El cuadro que se nos pinta es sombrío, aunque no enteramente inverosímil. Sin embargo, no se puede menos que notar la abundancia de ge-

(6) PLANCHARD EMILE. *La Pedagogía Contemporánea*, Instituto de Pedagogía "San José de Calazanz", Madrid, 1949, pág. 58.

(7) ANSAY, TERWAGNE y VELUT, *Op. cit.*; Capit. I y III; M. A. BLOCH, *Op. cit.* Capítulos I y III.

neralizaciones peligrosas, porque la virtud no reside en la negación total de las prácticas que se señalan como viciosas, sino en una cierta medida de la negación, en un determinado condicionamiento de las mismas. Y la escuela nueva no ha reparado en ello, cayendo en los excesos contrapuestos.

Por otra parte, es frecuente el uso de términos que, rigurosamente considerados, no quieren decir nada. Por ejemplo, ¿qué puede significar que una educación es dogmática? No ha existido ni existirá en el mundo una educación que no lo sea, así pretenda abstenerse de toda enseñanza, porque tal actitud implica de por sí una convicción.

Planteo positivo de la pedagogía nueva ⁽⁸⁾.

Podemos caracterizar la nueva educación diciendo que es una exaltación del niño. En contraposición a la tradicional, que centra su educación en torno a los intereses del adulto, esta escuela manifiesta su aspiración a ser puerocéntrica. Según Claparède, tal actitud implica una revolución copernicana en pedagogía.

Diversos factores han convergido para que el siglo XX, por feliz designación de Ellen Key, se haya erigido en el "siglo del niño"; mencionaremos los más significativos:

a) En primer término, el desarrollo de la psicología experimental permitió que a partir de fines del siglo XIX se fuese constituyendo la pedagogía de base científica que adquirió un conocimiento más acabado del niño y el adolescente en relación con la materia del problema educativo. A este respecto, trabajos como los de Preyer, Pérez, Baldwin, Cattell, etc., fueron aportaciones valiosas que en su tiempo promovieron una intensa labor en pro del conocimiento infantil.

Una consideración apriorística de su naturaleza había limitado la apreciación de la realidad que la escuela tradicional tenía entre manos; la psicología contribuye a ese conocimiento, mediante la determinación de los intereses objetivos del niño y la evolución de los mismos con las edades, el estudio de las peculiaridades estructurales de su psiquismo, de las diferencias individuales, etc. La nueva educación se declara partidaria de la psicología genética, funcional e individual y utiliza en su provecho las aportaciones de Binet, Bühler, Claparède, Compayré, Piaget, etc. También el psicoanálisis ejerce influencia, con su teoría del niño como "perverso polimor-

(8) Hemos querido en esta parte de nuestro trabajo, quizá demasiado amplia para la intención que nos guía, esbozar las características de la que llamamos muy vagamente "Pedagogía Nueva", "Nueva Educación", "Escuela Nueva", etc., para no caer en la imprecisión que acabamos de criticar y evitar por otra parte que alcancen las generales de nuestras conclusiones a neo-pedagogos que se acercan a la posición aquí propugnada.

fo", al poner de relieve las perturbaciones originadas por la represión de las tendencias naturales. La psicopatología de la infancia arroja luz sobre las peculiaridades de la vida anímica infantil y el tratamiento pedagógico de los niños llamados excepcionales, que da origen a una rama diferenciada de la pedagogía, aporta contribuciones valiosas a la metodología de los normales.

b) La complejidad creciente de la sociedad, a que ya hemos hecho referencia, da origen a una corriente de la opinión que entiende debe substraerse al hombre del efecto deformante de la civilización moderna, con su excesiva mecanización de la vida y su debilitamiento por el confort y que, desde el llamado a la naturaleza de Rousseau hasta Carrel y Huxley, ha recogido numerosos adeptos y suscitado encontradas soluciones. En el fondo, está la creencia en la bondad radical de la naturaleza humana, peligrosamente amenazada por una sobreestructura antinatural, y a la que hay que dejar librada al imperio de su propia autonomía como condición conducente a la perfectibilidad del hombre.

Es la nueva pedagogía la que propugna medidas que coloquen al niño en condiciones naturales de desarrollarse en orden a la perfección, para restituirlo formado a la sociedad.

c) Finalmente, una preponderancia de las orientaciones democráticas y por consiguiente, un incremento de las responsabilidades cívico-sociales del individuo, exigen una mayor capacitación para el libre ejercicio de los derechos y una conveniente adaptación a la vida comunitaria. Paralelamente, la complejidad de la vida moderna, con su marcado matiz económico-industrial, solicita del hombre contemporáneo la adquisición de capacidades técnicas y el desarrollo del espíritu de colaboración. En este sentido, la neo-educación acentúa el aspecto sociológico en pedagogía conduciendo, en algunos casos, a la consideración unilateral del problema educativo.

Sobre la base de una amplia documentación paidológica, la escuela nueva se estructura en torno a dos principios que condicionarán el patrón pedagógico: el respeto a la espontaneidad infantil y la necesidad de centrar al niño en el mundo natural y social circundante. Estos dos aspectos, separados en la enunciación, tienen en la realidad una profunda conexión y se exigen mutuamente como extremos de la tensión intencional en que de hecho se da la vida del hombre. Toda educación debe contar con la libertad interior del niño y el medio natural y social como término de su ejercicio. Ambos aspectos tienden a conjurar el divorcio del niño con su propia personalidad y el de la escuela con la circunstancia.

A partir de estos principios, la nueva pedagogía entiende que toda educación debe ser:

- 1) *Funcional*: La psicología revela que la vida no se manifiesta como

un mosaico, sino con el carácter de un todo provisto de sentido, en el que los elementos se estructuran con miras a un fin; que es esencialmente dinámica y que todo en ella se halla en íntima relación con las tendencias e impulsiones que constituyen el trasfondo de lo propiamente humano. Por consiguiente, si la vida psíquica no es estática y sumativa como lo pretendía el asociacionismo, sino estructurada, dinámica y finalista, es menester aprehenderla funcionalmente.

Luego, si se quiere centrar realmente el proceso educativo en la realidad del niño deben respetarse esas leyes funcionales que dan inteligibilidad a la actividad psicológica y ajustar a ellas el quehacer pedagógico.

2) *Interesante*: Se dijo que el trasfondo de lo propiamente humano está constituido por tendencias e impulsiones cuya satisfacción configura una necesidad. Toda necesidad tiende a provocar reacciones capaces de satisfacerla: esta reacción es el interés que, ante el estímulo, desencadena el juego de las tendencias preexistentes. El no atender de alguna manera esos intereses es contra natura y, por ende, inmoral. Es necesario pues que la educación se desarrolle en torno a intereses vivos y actuales del alumno. Esto requiere: a) la determinación de los intereses objetivos de la infancia en cada período de su evolución; b) abocar al niño a la resolución de problemas reales, es decir, exigidos por su interés; c) un actualismo pedagógico, o sea, que el problema debe estar exigido por la estructura mental presente del alumno y no en vista a solucionar problemas futuros que aún no constituyen sus integrantes racionales. La escuela tradicional era inobjetiva, artificial y futurista.

3) *Activa*: El desarrollo de la vida mental es proporcional a la distancia existente entre las necesidades y los medios de satisfacerlas, de manera tal que, cuantas más dificultades se opongan al término de una tendencia, más recursos mentales requerirá para satisfacerla. En este sentido la escuela nueva propicia el trabajo fecundo y educativo, tanto especulativo como práctico, basado en el principio de que el alumno debe ser artífice de sus propias adquisiciones evitándose proporcionarle más ayuda de la que personalmente requiera; el niño debe ser autoactivo, es decir, activo por sí mismo en el doble sentido de motor y realizador de su actividad. La mayoría de los neopedagogos están acordes en rechazar dos excesos: el instrumentalismo teórico que pone las actividades e intereses prácticos en la base de toda cultura (learning by doing) y el activismo de realización, exterior y superfluo, sin condicionamiento interior.

4) *Individualizada*: Los aportes de la psicología genética y funcional deben ser complementados por una psicología de lo individual. No basta conocer la evolución de los intereses objetivos de la infancia y las leyes funcionales de su psiquismo, sino que es menester determinar en qué medida

los individuos difieren entre sí. Henri Bouchet ⁽⁹⁾ establece cinco leyes de la individualidad desde el punto de vista funcional: a) continuidad: el yo del niño mantiene su unidad en el seno del devenir; b) logicidad: contra Piaget y siguiendo la tesis de Wallon afirma la validez lógica del pensamiento infantil basada en los primeros principios del entendimiento humano; c) finalidad: el niño se da como un todo teleológico regido por una fuerza operante interna que preside su desarrollo y que desde una finalidad hórmica evoluciona hacia una finalidad consciente; d) libertad: el querer y el obrar infantil se rigen autónomamente por principios internos; e) originalidad: el comportamiento físico y psíquico del niño lleva el sello de su propia individualidad.

Como consecuencia la nueva pedagogía no sólo es funcional sino fundamentalmente diferencial.

5) *Colectiva*: Individualizada se opone a individual no a colectiva. La enseñanza tradicional era individual porque se centraba en la labor desconectada del alumno respecto del grupo: la comunidad escolar no implicaba el trabajo estructurado sino sumativo de los alumnos. Pese a todo la individualidad era desconocida —en todo caso sólo intuitiva— porque la enseñanza estaba dirigida al alumno-entidad. Las nuevas corrientes educativas propugnan las comunidades de labor, agrupando a los alumnos por sus individualidades. La escuela debe estar en perfecta simbiosis con la comunidad porque la vida humana es esencialmente un hecho colectivo. Debe fomentar el trabajo cooperativo como una manera de adecuar la infancia al espíritu de la sociedad contemporánea y a fin de que adquiera disciplina social y hábitos de pensamiento y acción acordes con un ciudadano inteligentemente dedicado a la comunidad.

El nuevo enfoque planteado precedentemente impone una reconsideración del valor y significado de los elementos que conjugan el quehacer educativo. Así pues establece:

a) *En cuanto al maestro*: El axioma básico de su labor pedagógica será el principio de libertad vigilada o de no intervención, que algunos traducen como la conducción indirecta del alumno a la cooperación voluntaria y permanente en la obra escolar (Ferrière, Decroly, etc.) y otros como un "laissez faire, laissez passer" (Montessori). Impone además el estudio de la individualidad del maestro: no todos pueden enseñar de todo; es menester seleccionar los más aptos en cuanto a plasticidad pedagógica y penetración psicológica, y, dentro de éstos, determinar qué tipo especial de metodología conviene a sus condiciones personales y qué reacciones provo-

(9) *La Individualidad del Niño en la Educación*, Editorial Kapeluz, Bs. As., 1961.

cará en sus alumnos de acuerdo a la índole de su temperamento y carácter.

b) *En cuanto a la organización escolar y de los estudios*: la escuela debe estar en íntimo contacto con la naturaleza y en fácil comunicación con la ciudad; tendrá el carácter de semi-internado y será un centro de comunidad que agrupe a alumnos, maestros y padres; practicará la coeducación de sexos; dará especial importancia a las vinculaciones individuales y sociales de los estudios.

c) *En cuanto al programa de estudios*: debe reducirse a una estructura de conocimientos mínimos organizados en torno a los intereses objetivos del niño. Dispuestos concéntricamente, deben suprimir disciplinas tabicadas y ser lo suficientemente flexibles como para conservar el carácter de viva y alegre improvisación.

d) *En cuanto a la educación intelectual*: más que adquisición de conocimientos (instrucción) interesa el acrecentamiento del poder espiritual del niño (cultura). Se dará al alumno un margen de elección respecto de los conocimientos no básicos; se apelará a la actividad personal mediante el recurso a los intereses espontáneos; la enseñanza se fundará en la observación y la experimentación.

e) *En cuanto a la actividad manual*: no tendrá carácter instrumental ni pragmático sino educativo. Se le asigna especial importancia a los trabajos de taller, al cultivo de la tierra y a la cría de animales por su influencia formativa, informativa y de pre-aprendizaje.

f) *En cuanto a la educación física*: según la fase de los intereses, cultivar juegos, deportes y gimnasia, evitando competencias desmedidas.

g) *En cuanto a la educación artística*: debe ser un medio de belleza, desde el orden y la regularidad hasta la formación del sentido estético. El niño debe ser factor de embellecimiento del ambiente. Canto y música colectivos.

h) *En cuanto a la educación social, cívica y moral*: favorecer la iniciativa y la espontaneidad como condición del trabajo libre colectivo; autodisciplina, autoemulación; desarrollar el sentimiento de solidaridad a sus semejantes y despertar el sentimiento cívico de pertenencia a la humanidad; educar moralmente por el ejercicio gradual de la libertad y el sentido crítico. Observar una actitud religiosa "sin sectarismos".

Esta exposición esquemática no implica sino el común denominador de las corrientes neopedagógicas, registrando cada tendencia posiciones más o menos divergentes con respecto a algunos puntos, v. gr., acentuación del manualismo, del nacionalismo, etc. En general, se ha seguido el ideario formulado por la Ligue Internationale de l'Education Nouvelle, en 1921.

Consideración crítica de la pedagogía nueva.

Sus defectos son los propios de la mentalidad de la época y derivan de su unilateral cientificismo, de su propensión al liberalismo, al naturalismo, al racionalismo, al positivismo, posiciones todas que en cierta manera se implican unas en otras.

De la consideración del planteo que la pedagogía nueva hace del problema educativo surge una evidente confusión entre el quehacer y la finalidad, que ya hemos señalado. Si la escuela tradicional, por una elaboración apriorística, descuidó el conocimiento psicológico del niño —conocimiento que por otra parte no estaba en condiciones científicas de poseer—, la nueva escuela ha caído en un exceso igualmente pernicioso: un pauperismo finalista junto a una robusta documentación paidológica.

En rigor de verdad, la nueva escuela ha hecho importantes contribuciones a la técnica pedagógica y al esclarecimiento de los problemas científicos que entraña la educación, pero no ha traspuesto una formulación meramente pre-educacional. La educación no comienza con el cómo metodológico sino con el *para qué* finalístico. Es a la luz de una especulación acerca de los fines de la educación que se legitiman y adquieren su justo valor las aportaciones de la técnica.

Admitido que la Pedagogía es una ciencia, el error consiste en querer asimilarla a las ciencias naturales o a las psicológicas sin una determinación de las características que necesariamente emergen de la consideración del objeto formal que le es propio. La pedagogía es ciencia porque aspira a un conocimiento por causas, no porque determine la aplicación de tales o cuales técnicas. Una pedagogía entendida sólo como ciencia positiva es una aspiración de hecho irrealizable, aunque haya pretendido tener vigencia de derecho, porque siempre habrá instancias de orden superior a la mera técnica que determinarán la conveniencia o inconveniencia al hombre total de los procedimientos que aconseje.

La Pedagogía, en cuanto conocimiento del hecho educativo por las condiciones que lo determinan, es primariamente especulativa. Sólo que como su fin es una determinada manera de obrar, no centra el término de la especulación en sí misma sino en un hacer al que regula y justifica a partir de sus principios. Y entonces, la Pedagogía es además un arte.

De la adecuación de la normatividad educativa a las limitaciones que la realidad impone, surge recién la pedagogía como técnica, pero presupone la existencia previa de la teleología educativa. A determinar los límites de la educación, las características del sujeto de la educación, etc., concurren todas las ciencias auxiliares y a la técnica pedagógica corresponde elaborarlos, aquilatarlos y, en profunda conexión con la pedagogía teórica, propender al justo equilibrio entre los términos de la ecuación educacional.

El error de la escuela nueva consiste precisamente en el desequilibrio de esos términos; los datos de la psicología, de la biología, de la sociología, etc., nos dicen de las determinaciones y limitaciones reales de los términos que intervienen en el proceso educativo, nos proporcionan el esquema ontológico que condiciona la aplicación de los principios que el intelecto práctico erige en normas del quehacer educativo; pero de la determinación de las condiciones a su erección como fines hay un salto mortal. Como dice René Hubert: "Las ciencias proporcionan el conocimiento de la materia sobre la cual debe obrarse y el de los medios que deben poner en práctica. Pero toda educación está sujeta a fines, que no son ya del mismo orden y que las ciencias no definen" ⁽¹⁰⁾.

Estamos sin duda ante una crisis de la fundamentación teórica de la pedagogía por un excesivo apego al dato científico. Para ser más exactos, hay un tránsito ilícito entre el orden psicológico y el moral por una concepción naturalista de ambas disciplinas.

Todas las corrientes de la nueva pedagogía han puesto especial cuidado en resaltar la importancia de la dimensión moral de la educación pero han errado al querer darle una justificación meramente psicológica o sociológica.

La Pedagogía, ciencia práctica en tanto que conjunto de acciones humanas regladas por la recta razón y encaminada al logro de determinados bienes, está subordinada a la Ética, ciencia de las acciones humanas en general consideradas bajo la razón de bien. Es pues a la Ética a quien corresponde condicionar la estructura moral propia del acto educativo en su relación con el bien y no a las disciplinas científicas auxiliares.

Las críticas que dirige a la moral basada en el puro respeto al deber tienen en cuenta el espíritu formalista de la ética kantiana. Pero así como Kant opone al yo empírico, sometido al determinismo natural, el yo puro, regido por las leyes de la libertad, la nueva educación supera este dualismo y refunde los dos mundos kantianos en uno solo. Determinismo natural y libertad no son ahora sino dos aspectos de una misma realidad que hay que respetar, que va a centrar todo el proceso educativo y que denominan espontaneidad. La espontaneidad va a ser entendida como el apetito natural que se regula por el interés o la necesidad ⁽¹¹⁾.

Del kantismo conserva su gusto por la autonomía pero en vez de una moral del deber-ser, se torna una moral del ser, en este caso, del ente concreto: el hombre. Para Kant la libertad sólo puede darse en el ámbito de

(10) HUBERT R. *Op. cit.* pág. 329.

(11) Sobre este punto y otros de la nueva educación, el P. Alberto García Vieyra, ha publicado unos interesantes *Ensayos sobre educación*, Editorial Desclee, Cap. II y III.

la moral; para la nueva educación la moral deberá darse en el ámbito de la espontaneidad.

La moral, nos dicen, es un crecimiento de adentro hacia afuera en dirección de las tendencias e intereses instintivos. Una educación represiva que los fuerce con preceptos impuestos desde fuera es, por consiguiente, inmoral; luego, una educación autónoma no debe imponer al niño otra disciplina que la que surge de la finalidad de su propia naturaleza: la educación moral debe ser entendida como una cultura de los instintos (Ferrière). El niño no es una substancia amorfa que el educador deba modelar sino que se da desde el primer momento como una estructura esbozada, a la que es posible ayudar a desarrollarse, pero no formar. Luego, una moral de la interioridad debe reconocer esta faz individual del niño en lo que respecta a su sensibilidad para los valores morales y no imponerle una regla estática del deber.

Pero la tendencia, dicen, no es más que una virtualidad y si bien es una inmoralidad coaccionaria, se debe sin embargo tratar de elevarla en el sentido de los valores espirituales proporcionándole en la escuela el medio apropiado de ejercer la acción moral, teniendo en cuenta que toda lección, según la regla del interés, debe ser una respuesta y que, por consiguiente, la norma ética debe suceder a la experiencia.

Por otra parte, es necesaria una axiología de las tendencias para saber cuáles reforzar y cuáles reprimir; las tendencias inferiores son aquellas que miran a la satisfacción de necesidades físicas o que corresponden a reacciones de defensa, las superiores son las propias del hombre y se refieren a la vida del espíritu.

¿Cómo operar esta cultura de los instintos? La escuela tradicional reprimía los instintos inferiores indiscriminadamente: los psicoanalistas dan testimonio de las consecuencias aberrantes de este método; las nuevas corrientes quieren fortalecer las tendencias superiores como un modo de sublimar las inferiores.

Todo acto moral implica conflicto de tendencias: la voluntad es el medio de zanjar esa bipolaridad tendencial; en sí misma la voluntad no es ni buena ni mala, sólo las tendencias son susceptibles de calificación por su tensión a un valor o un desvalor.

Luego, una persona está moralmente educada cuando se ha desvoluntarizado, es decir, cuando sin conflicto la tendencia apunta al valor positivo sin intervención de la voluntad.

Lo que primordialmente interesa a la neo-educación es la formación moral: espiritualización y socialización del niño, y no determinada enseñanza moral; ésta es secundaria porque la moral no es precepto, es vida. De aquí que la educación moral deba estar libre de "sectarismos" y a su alrededor tanto puede organizarse "una concepción religiosa o una concepción

humanista de la vida moral" (12); hasta es posible impartir algunos principios de religión no confesional, porque se tiene "la convicción de que más allá de los símbolos de las diversas religiones... existe una única realidad fundamental" (13).

Es indudable que la revolución copernicana se ha producido. Sólo que cabría preguntarse si lo que se entiende aquí por educación es realmente tal. Porque todos estamos acordes en que la misión de la escuela debe ser formar y en buena hora si los adelantos de la ciencia permiten hacerlo de la manera más adecuada a la naturaleza infantil, pero se nos ocurre que preocuparse por su intangibilidad natural, absteniéndose deliberadamente de abrir juicio sobre los principios éticos que entren a conjugarse en la moralización, equivale a adoptar la actitud de un licorero que diese más importancia a la botella que al contenido.

Se nos dice: hay que dejar hacer al niño según la evolución normal de sus tendencias, por cuanto ellas marchan por sí solas a su perfección; si tratan de emerger las inferiores robustezca las superiores. Cuando la voluntad no tenga que terciar en conflictos, ya está la formación moral acabada. Una vez la educación moral en su punto, puede fundamentársela con la moral que guste. En suma, la educación moral es necesaria; *además*, cabe enseñar una doctrina moral cualquiera. El inconveniente está, en nuestro parecer, precisamente en que ese *además* encierra todo el problema moral y por ende el problema educativo entero.

Es un hecho indiscutible que el arte pedagógico debe seguir a la naturaleza del niño, mas el problema educativo estriba precisamente en llevar a feliz término el desarrollo de una personalidad recién esbozada. Pero llevar significa dos cosas: en primer lugar, ir hacia una meta y en segundo término, conducir, no ser conducido.

Si no es moral la deformación que una escuela ignorante de su realidad imponga a un niño, tampoco lo es y quizá mucho menos, pretender formarlo en la total indiferencia de su propio destino.

Aceptaríamos de buen grado a las nuevas corrientes educativas y se harían tributarias del agradecimiento de la humanidad si hubiesen pretendido no ser nada más que una honesta investigación acerca de los atributos infantiles para una mejor adecuación de la enseñanza a su idiosincrasia; si hubiesen centrado sus esfuerzos para constituir una metodología científica, **válida para todo los pueblos**, cualesquiera sean sus ideas y sus creencias, a la manera como hay una medicina o una ingeniería válida para católicos y mahometanos. Pero ha trascendido la modestia de sus límites y ha pretendido extraer del dato científico una teleología educacional.

(12) BLOCH M. A. *Op. cit.*, pág. 106.

(13) FERRIERE A. *Op. cit.* pág. 40.

Educación y plenitud humana.

No se ha dado pedagogo que, por el hecho de ser tal, no haya abrazado, consciente o no de ello, una concepción del hombre. En este terreno, en tanto la educación toca tan hondamente a la filosofía, no querer tomar partido es estar ya embarcado y, lo que es peor, con el navío a punto de zozobrar. Sólo vegetalizándose, como decía Aristóteles de los escépticos, es posible eludir una autodefinición. De aquí lo absurdo de una pedagogía que quiera ser meramente científica, empírica y experimental, y pretenda al mismo tiempo poseer una opinión definida sobre la esencia del hombre o pretenda no tenerla y obrar como si pudiese prescindir de ella, que en última instancia es lo mismo.

No podrá evitar la infiltración de la metafísica y ésta, siempre que entra subrepticamente, es mala metafísica como que sólo consiste en la generalización que desborda el dato experimental.

Si la Crítica de la Razón práctica de Kant pudo dar origen a la filosofía del "como sí", la posición liberal del pensamiento ha dado origen a la filosofía del "como si no". Y de esta filosofía participa la corriente educativa que tratamos: pretende formar pero procede *como si no* existiese otra instancia que la naturaleza, *como si no* importase más moral que la simple convivencia, *como si no* existiesen más que verdades relativas, etc., etc. Sólo que la relativización que extiende a todas las cosas, no la aplica a su propio sistema, en cuya verdad cree sin ninguna duda.

Los neopedagogos, en su afán de reconquistar al niño y salvar a la humanidad, perdieron de vista al hombre pleno: se quedaron en el ciudadano y, claro está, no pasaron de su corteza.

Tuvieron razón al proclamar como motor de la reforma la adecuación entre una escuela intelectualista y las exigencias perentorias del hombre contemporáneo, inevitablemente signado a vivir el presente; pero no traspasaron el fundamento histórico-cultural de toda pedagogía temporal ni se percataron que las reales dimensiones del hombre pleno hablan de una pedagogía perenne, por lo mismo que la ciencia no puede decirles que hay un hombre inmortal.

Atenerse al tiempo como única justificación de la finalidad pedagógica relativiza la misma razón de ser del hombre, porque su existencia histórico-cultural podrá proporcionarle a la Pedagogía los datos para transformarle en un hombre de su tiempo, pero no podrá con ese solo aporte plasmar en él un ser en toda su plenitud humana.

Y es que la educación nueva, reflejo del espíritu hodierno, ha soslayado la dimensión clave del hombre: su ordenamiento esencial al fin último trascendente. Al suprimir del hombre su filiación divina y sumergirlo en una existencia sin más justificación que sí misma, cercena el ímpetu te-

leológico que lo lanza como un dardo a través de la vida con una dirección definitiva y trascendente. La moral natural, privada del conocimiento de la moral sobrenatural y del concurso divino de la Gracia Santificante, cae en la interna contradicción de las morales laicas que levantan dioses con barro: la libertad pierde toda su trágica dimensión de fiel que marca el sí o el no al Bien infinito, Dios, de acuerdo a los dictados del apetito racional, para tornarse un juego del capricho de las inclinaciones naturales. Al querer, en fin, preparar al hombre en y para la vida negando su dimensión esencialmente religiosa y, por ende, la única fuerza que puede dar sentido arquitectural a la existencia humana, frustra su misma aspiración formativa y fracasa como educación plena.

Hoy que el optimismo inicial y la ciega confianza en la Ciencia revierte a la amargura del hombre caído, ha llegado el momento de preguntar a la educación sin Dios si tan siquiera ha cumplido los mínimos proyectos que se propuso. ¿Podemos creer, en medio de esta atmósfera belicista, que el desarrollo de las tendencias vaya a conducir a una convivencia pacífica? ¿Podemos esperar que una moral de los instintos, teniendo como única apelación a la cultura, ponga remedio al hedonismo creciente de los pueblos? ¿Puede esperarse la resignación de la humanidad ante las adversidades inspirada por la fe en un Dios "no confesional", denominador común de todas las creencias? Podríamos continuar cuestionando a quienes prometieron una nueva aurora del mundo mediante una concepción educativa "antidogmática", que no responderían afirmativamente nuestras preguntas.

El humanismo laico ha fracasado. Recién cuando el hombre ha caído hondo en su destino y ha puesto los ojos en su fin último trascendente adquiere significación su vida y su obra: sólo en este sentido es concebible un auténtico humanismo, en que la cultura, entendida como itinerario del ser al Ser, tenga como *leit motiv* a Dios y a su Verbo encarnado. "De ahí que no pueda haber verdadero humanismo que no sea cristiano, más aún, católico" (14).

Sólo el hombre salvará al hombre, sí, pero el hombre sanado y regenerado por la vida de Dios en Cristo-Redentor.

JORGE HUMBERTO MORENO

(14) DERISI O. N., *La Persona. Su vida, su esencia, su mundo*. Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, 1950, pág. 370.

NOTAS Y COMENTARIOS

HISTORIA Y METAFISICA CLASICA SEGUN UMBERTO PADOVANI

Hasta nuestro siglo la Metafísica clásica no se había ocupado del problema de la Historia enraizada primero en la pura *empeiria* aristotélica, punto de partida de la ciencia y, cuando más, era un *tractatus brevis*; creemos que, o se rompen ciertos marcos rígidos o la Historia seguirá siendo ese *tractatus brevis*. El intento de Padovani es notable por la precisión y la claridad, aunque al final de su obra sobre *Filosofía y Teología de la Historia* ⁽¹⁾ resulta evidente que los marcos no han sido rotos. Empero, los escritos reunidos en el libro que comentamos tienen un doble valor: primero, porque el autor nos proporciona, levemente cambiado, un tratado suyo publicado en 1931 que tuvo verdadera influencia en los medios filosóficos cristianos, entonces titulado *La Ciudad de Dios de San Agustín, Teología y no Filosofía de la Historia* ⁽²⁾. En segundo lugar, porque el filósofo italiano intenta una fundamentación metafísica, con los principios del tomismo, de la Teología agustiniana de la Historia. Según Padovani, la Teología agustiniana de la Historia, "no representa la solución integral" (p. 10) del problema. Como se verá al final, no podemos acompañar al autor en esta tesis. Empero son sumamente interesantes sus consideraciones sobre Historia integral e Historia empírica desarrolladas en su trabajo *El concepto de objetividad en la Historia, Historia empírica e Historia integral*. El conjunto de ensayos que constituyen el libro, data de muy diversa época, pero todos tienen la unidad que les confiere una idéntica pre-ocupación.

Filosofía de la Historia

Si bien el problema de la Historia es, como reconoce el autor, un problema esencialmente moderno, la metafísica clásica proporciona las premi-

(1) *Filosofía e Teología della Storia*, 113 págs., f. 24x16, Morcelliana, Brescia, 1953.

(2) *La Città di Dio di S. Agostino. Teologia e non Filosofia della Storia* del número extraordinario de la *Rivista de Fil. Neo-scolastica* en el XV centenario de su muerte, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1931.

sas de orden gnoseológico, metafísico y ético que condicionan a la Historia misma. Desde el punto de vista gnoseológico, podemos distinguir tres grados en el conocimiento humano: filosofía, ciencia e historia; ya porque el misterio trasciende la capacidad del entendimiento humano, ya porque el arte y la opinión vulgar carecen del carácter reflejo de la filosofía, ninguna constituye ciencia (p. 14). Siempre de acuerdo a los principios del aristotelismo, la filosofía "constituye la ciencia en sentido propio, riguroso, en cuanto saber necesario: o sea, estructurado de juicios analíticos"; en este sentido, el pensamiento clásico "parece tener un concepto más preciso de la estructura lógica de la Historia", a la que niega explícitamente el carácter de ciencia en cuanto conocimiento de lo necesario y de lo universal. "siendo su objeto propio lo contingente y lo particular" (p. 15); por eso, los juicios de la Historia estructuran a ésta como síntesis a posteriori, como acontece en la ciencia; pero con la diferencia que el autor señala: "el sujeto del juicio científico es universal —o general— de donde, se pueden tener leyes científicas pero no leyes históricas; y con otra diferencia, que la ciencia se funda normalmente sobre la experiencia directa (observación), mientras que la historia normalmente se funda sobre la experiencia indirecta (testimonio)" (p. 16); de ahí que la historia no sea ni filosofía ni ciencia natural, en cuanto conocimiento del contingente y del particular: la ciencia investiga el ser de las cosas mientras que la historia el *devenir* de las mismas, de tal modo que "el objeto de la ciencia son *leyes constitutivas de la esencia* de las cosas; y el objeto de la historia son los *estados sucesivos de la existencia* de las cosas". De ahí se sigue el carácter de universalidad del conocimiento científico y de particularidad del conocimiento histórico (p. 17).

Desde el punto de vista de la metafísica, puede decirse que la historia es conocimiento de un aspecto particular del ser y entonces hay una metafísica de la historia "como fundamento ontológico de una gnoseología de la historia"; presupuestos los temas conocidos de la metafísica clásica, en la substancia va incluido un principio inteligible, la forma, elemento universal, objeto de la ciencia; y un principio ininteligible, a-racional, la materia, elemento particular, que es objeto de la historia. Este ser contingente y particular, en cuanto objeto de la historia, no puede ser comprobado más que a posteriori, lo cual se agrava porque "en el caso de la contingencia dependiente de la materia falta la necesidad racional, pero no la mecánica. En el caso de la contingencia dependiente de la voluntad aún ésta falta, y la acción libre no tiene de ningún modo condición necesitante" (p. 19). Aunque la libertad misma reconoce ciertas condiciones abstractas en cuanto la voluntad no puede actuar, por ejemplo, contra el principio de identidad, y otras condiciones que dependen de la concreta situación histórica; a esto debe agregarse que el particular-contingente es contingente aún para Dios, quien como tal lo ha puesto entre los seres creados, aunque "sólo Dios conoce adecuadamente el contingente y el particular que escapa a nuestro intelecto, limitado a lo necesario y a lo universal, en su trascendente conocimiento creador" (p. 20); conoce íntimamente la acción libre de todos los hombres en cuanto las pre-ve y en cuanto las hace tales.

Veamos ahora lo que Padovani llama "Ética de la historia". Como la ciencia empírica, "la historia propiamente dicha no debe transponer los límites de la experiencia, dar juicios de valor" (p. 21), lo cual pertenece a la metafísica. Lo que el autor quiere demostrar es claro desde el principio:

la historia empírica deja irresuelto el problema mismo de la historia, el cual lo es verdaderamente en el seno de la historia *integral*, formada por la filosofía y la teología. Aunque más adelante volveremos a enfrentarnos con la historia integral, aquí señálanse los principales problemas de una Historia integral: o sea, el problema del mal y el problema moral que reclaman en último término el recurso a la Revelación; esto lleva al autor a la conclusión siguiente: "Tendremos entonces como historia integral no una filosofía de la historia, o sea una historia-filosofía, que es un absurdo... sino una *teología* de la historia, una síntesis teológica de hechos históricos... Tal teología de la historia está condicionada a la Revelación y ha sido la gran obra de Agustín en *La Ciudad de Dios*" (p. 22). En efecto, porque *La Ciudad de Dios* es la doctrina de la historia del Cristianismo, esbozada anteriormente por el hebraísmo; Dios, no Cristo, aparece como el centro sobrenatural de la historia, cuyo reino está representado en Israel primero y en la Iglesia después, contra el cual lucha la ciudad terrena o reino mundano. El progreso de la historia debe admitirse, pues, como progreso hacia Cristo. Según el autor, antes de Cristo existió una división política entre las dos ciudades, que cesa con el advenimiento del Verbo a la carne y que vuelven a mezclarse como en los primeros tiempos de la humanidad, definitivamente separadas al fin del tiempo después de la muerte y del Juicio. El primer gran problema de la historia integral es el problema del mal, racionalmente insoluble; la razón puede mostrarnos la armonía que ella exigiría en el hombre, pero la experiencia y la historia nos muestran el desequilibrio que tiene su origen inmediato en el mal moral, mal físico, social y religioso y, para resolver el problema (presentado como insoluble a la filosofía) el Cristianismo explica el ingreso del mal en el mundo, de la Redención por Cristo y "afirma ciertos dogmas y todo el sistema de sus dogmas como divinamente revelado. Se pasa así de la filosofía a la religión con un argumento dialéctico, en cuanto es exigido el Cristianismo (no lo sobrenatural) para la solución integral del problema de la vida —agustiniana y pascalianamente" (p. 24). Al hombre se abre la posibilidad de expiar la culpa con la pena, "que sin Redención no hubiera podido ser expiada". Así el cristiano practica una ascética frente al mundo, juzgada por el mundo como escándalo y estupidez. De acuerdo a lo dicho, si el fin del hombre es sobrenatural, "la historia de la humanidad será al mismo tiempo progreso y regreso, porque hay un principio y un fin, un nacimiento y una muerte", es decir, que "una dialéctica debe gobernar al mundo de los individuos" (p. 26). El progreso debe ser religioso; pero este progreso no puede ser sino antítesis debido a la caída original: "antítesis particularmente entre religión y civilización mundana, Ciudad de Dios y Ciudad del mundo, las cuales representan los extremos valores humanos" (p. 27).

Teología de la Historia. San Agustín

La unificación de la historia a la luz de la Revelación ha sido hecha por San Agustín y así nos ha dado no una filosofía, sino una *teología* de la historia; por eso el autor nos dice categóricamente que "Agustín no es el fundador de la filosofía sino de la *teología*" (p. 29). La historiografía anterior a San Agustín estaba limitada al dualismo común a los

griegos, en el que no había progreso, sino eterno retorno; y si bien era racional el mundo de las esencias, no lo era en absoluto el de los individuos a causa de la materia; la cual, no siendo comprendida como creada *ex nihilo* "no participa de aquella racionalidad de la cual necesariamente participan más o menos todas las obras del Lógos de Dios" (p. 30). En efecto, por la creación sabemos que una lógica arcana y trascendente gobierna la historia; en realidad, el "concepto de creación" ha hecho posible la racionalización del individuo y por él, el Cristianismo ha revelado el plano providencial de Dios en la historia, que es el plano sobrenatural. Esta concepción de la Historia era central en el Antiguo Testamento y fué desarrollada por el Cristianismo gracias al misterio de la Redención. De ahí que el Nuevo Testamento sea esencialmente histórico.

La Ciudad de Dios de San Agustín, dice Padovani, "es una doctrina de la historia" (p. 32), lo cual es una verdad irrecusable: y lo subrayamos porque algunos insisten quizá demasiado en señalar que es obra apologetica; sin duda lo es, pero ante todo es teología de la historia universal. San Agustín explica la historia profana de la única manera que es posible explicarla: por la historia sacra, lo cual es común a todo cristiano. Los diez primeros libros de *De Civitate Dei* tienen una intención polémica frente al estado del Imperio romano. En los doce libros restantes se distribuyen los grandes temas de la teología de la historia. En líneas generales (prescindiendo de muchos problemas colaterales), se trata primero del problema de los orígenes de la humanidad, de la "impronta" de la Trinidad en lo creado y se señalan ya las líneas generales del problema del mal. Recién en el libro XII entra de lleno Agustín al tema del mal en la historia cuya solución integral depende de la Revelación, aunque primero es necesario determinar filosóficamente la naturaleza metafísica del mal, en cuanto carece de toda subsistencia o entidad; pero luego del análisis metafísico del mal, el problema queda irresuelto: "queda un *surcroît* de irracional en el mundo —en el humano— el cual no puede ser racionalmente explicado" (p. 39). La solución sobrenatural reposa en el dogma de la caída original y en el "pasaje dialéctico de la naturaleza a la Gracia, de la razón a la Revelación, de la filosofía a la teología, y por tanto de la historia a la teología de la historia: pasaje dialéctico que naturalmente no puede consistir en la absurda afirmación de una exigencia de la naturaleza a lo sobrenatural, sino en la comprobación que la naturaleza resulta de hecho como vulnerada y que la medicina para tal herida es proporcionada (sobreabundantemente) por el orden sobrenatural mismo" (p. 40). Con el Cristianismo se establece un orden nuevo, en el cual el mal sirve al incremento del bien, los réprobos a los elegidos, la ciudad del mundo a la de Dios "en una trascendente divina dialéctica de los opuestos" (p. 41); pero todavía sirve el mal para un fin más alto que es expiar el pecado del que es efecto, hasta el mismo martirio, el más grande testimonio de caridad del hombre a Dios, así como la muerte de Cristo fué el más grande testimonio de amor de Dios al hombre. Padovani hace luego una referencia al pecado del hombre y a la libertad y a la anterior caída de los ángeles, en los cuales se encuentra el primer principio de las dos ciudades; aunque diverso por su gravedad, es igual por naturaleza, el pecado del hombre y de los ángeles; y por este camino ya nos encontramos en la doctrina de los

dos amores; el amor de sí que generó la ciudad terrena y el amor de Dios que generó la Ciudad de Dios.

A lo dicho ya debe agregarse que "si la caída original explica la existencia del mal (humano) en la historia, no explica el puesto, el significado, la función del mal en la historia misma"; mas la "solución del enigma es Cristo; el reparador, el Redentor esperado por todas las gentes, pero explícita y trascendentemente profetizado en Israel; el creador de un orden nuevo de los tiempos y de las cosas" (ps. 43-44); de lo que se sigue que sólo la Revelación puede darnos el sentido de la historia que ni es regreso ni círculo, sino *progreso*, no mundano, sino espiritual, sobrenatural, moral y religioso: "hacia Cristo en la plenitud de los tiempos y el reino de Cristo al fin de los tiempos" (p. 45).

San Agustín, según interpreta Padovani, distingue en la historia anterior a Cristo tres grandes secciones: la primera considera la historia de las dos ciudades desde que eran un confuso caos humano hasta Abraham, donde tiene principio la separación (p. 48-50); la segunda es la historia de la Ciudad de Dios, confinada y configurada en Israel, desde Abraham hasta Cristo (p. 50-53); y la tercera "reemprende la narración desde el punto donde tiene principio la historia de la Ciudad separada, para tratar paralelamente de la separada ciudad del mundo, que culminaba en el imperio romano" (p. 53-55); después de Cristo, "cesa la división política entre las dos ciudades, las cuales se refunden como en los primeros tiempos de la humanidad: con la doble diferencia empero, que no es unidad caótica, sino configurada en la unidad de la Iglesia y que ésta no está limitada por ninguna división política, pues a todas las supera en la unidad de los hombres y de los hombres con Dios". Así, "la división definitiva, eterna, absoluta, justísima, se tendrá en el fin de los tiempos, después de la muerte, después del Juicio, en el Paraíso y en el Infierno" (p. 47). Al exponer la historia de la ciudad terrena desde Abraham a Cristo, tiene el autor acertadas afirmaciones; entre ellas, la observación crítica a San Agustín, quien formula una cronología inaceptable, lo mismo que "la sincronología entre las dos ciudades, en la que él pone tanto cuidado. Además, la historia universal (profana) para Agustín se reduce, se puede decir, al Occidente y al inmediato Oriente... ignorando... el extremo Oriente, China y la India" (p. 55). Pero lo que es muy interesante en San Agustín es su esfuerzo por encontrar aún en la historia profana un sentido interior a ella misma "como una sombra de lo sobrenatural, una oscura profecía de Cristo" (p. 56). Téngase en cuenta que no excluye —como hace notar justamente Padovani— la posibilidad de la profecía fuera de Israel ni tampoco la gracia de pertenecer espiritualmente a la Ciudad de Dios, como en el caso de Job (p. 57). Por último, cuando el tiempo está maduro, Cristo viene a cumplir su obra y como con Él cesa la división política, el demonio suscita en el seno de la Iglesia la herejía: con Cristo y el Cristianismo primitivo, "Agustín termina propiamente su historia de las dos ciudades —y se ha visto por qué no fué o no pudo ir más lejos: la historia de la Iglesia era aún casi totalmente futura, y del futuro no existe naturalmente historia, sino por revelación divina" (p. 59). En cuanto al último problema de la historia, que es el fin de los tiempos, primero San Agustín considera "la trascendencia del fin de la vida humana

con argumentos filosóficos" (p. 60), para concluir, como es sabido, en el libro XIX, que el fin supremo no se encuentra aquí sino en la vida eterna. Efectivamente, no pudiendo conseguir aquí el fin último del hombre, se hace necesaria una vida trascendente y eterna donde sea restablecida la justicia. De ahí se sigue que el juicio moral, infalible e inmutable de las acciones libres del hombre al fin de los tiempos sea exclusivo de Dios y de cuyo fallo se seguirá la eterna pena para los réprobos que no puede ser sino eterna, dada la libre voluntad perversa del pecador que libremente se aparta del Ser Absoluto; o la eterna beatitud de los santos. Además del Juicio, es sabido que San Agustín estudia el Infierno y allí rechaza la opinión que impugna la existencia del fuego físico como asimismo la que sostiene la no eternidad de las penas; considera el Purgatorio y el Cielo, este último en casi todo el libro XXII y último de la obra; el Paraíso, dice San Agustín y expone Padovani, será "la eterna fruición de todo bien, sin ninguna mezcla de mal" (p. 67), entre los cuales bienes "el máximo será la visión beatífica, la intuición de Dios".

Padovani agrega unas páginas sobre Bossuet y Vico; al primero lo considera continuador de la obra de San Agustín e incluso le atribuye algunas precisiones sobre todo el haber atemperado "el crudo predestinacionismo (dualismo) agustiniano" (p. 70). Pero no nos dice lo mismo respecto de Vico, quien no puede ser considerado —sostiene el autor con justicia— como continuador de Agustín, pues no solamente excluye Vico la unidad de la historia, sino que la historia misma sería elevada a ciencia suprema, es decir, metafísica, pero sólo después de haber sostenido primero una concepción immanentista de la realidad (el universal concreto), radicalmente opuesto al pensamiento cristiano (p. 71).

Al final de este trabajo, el autor trata de engarzar en la filosofía de Santo Tomás de Aquino la concepción histórica de Agustín, señalando las diferencias entre ambos doctores: "el aristotelismo positivo y racional de Tomás, frente al platonismo místico y estético de Agustín" (p. 73), aunque, por otra parte, reconoce el autor que "la índole sensible y delicada de Agustín, mejor que la de Tomás, era hecha para sentir y escrutar el hecho concreto, la vida, la historia, el mal..." (p. 74).

Historia empírica e historia integral

Considerada en sentido estricto, la historia es "la disciplina que tiene por objeto lo concreto de la realidad empírica" (p. 77); no es por tanto una concepción general como *La Ciudad de Dios* de San Agustín. Padovani intenta además una distinción detallada entre ciencia e historia, muy necesaria y, sobre todo muy útil para aclarar conceptos en este tema. En efecto, la historia tiene por objeto lo particular, contingente, en el orden de la existencia, lo *inefable* en el orden de la esencia; la filosofía, lo universal y necesario; la ciencia empírica moderna, "un universal lógicamente determinable pero que no se convierte con lo necesario" (p. 78). Volviendo a la historia, ésta se nos presenta de dos maneras: "una historia verdadera y propia, pura y mera historia, o sea, descripción del singular en el espacio y en el tiempo" (p. 79), y tal historia, si bien es verdadera, no es integral "porque deja irresueltos muchos problemas de la

historia misma"; también hay una historia *filosófica* que explica lo que aquella deja en la penumbra y que lógicamente depende de toda una concepción de la realidad. Sólo esta última puede realizar la *historia objetiva*, pues la filosofía es objetiva en alto grado "y quien quisiera y pudiese agregar a la objetividad de la historia la de la filosofía y dar así una historia integral, tanto mejor; pero entonces tendría y debería justificar aparte con medios propios de la filosofía esta filosofía misma, para demostrar la *objetividad* que, en cuanto tal, se armonizará necesariamente con la *objetividad* de la historia" (p. 81).

Presupuesta la teología y la metafísica de la historia, ya descriptas, y que el autor vuelve a detallar en el capítulo cuarto, analiza el pensamiento de Schopenhauer sobre la historia, que coincidiría en sus líneas generales con la concepción clásica propugnada por Padovani. El filósofo alemán observa que el objeto de la filosofía es la cosa en sí, inmutable, alcanzada a través del conocimiento intuitivo e interior, conocimiento del noumeno, universal: la historia tiene por objeto el fenómeno, mutable, particular, alcanzado a través del conocimiento exterior. No entraremos en otros detalles interesantes que el autor destaca; baste señalar esta evidente analogía gnoseológica con el pensamiento clásico, que no existe en la metafísica de la historia. Casi todos los temas hasta aquí tratados sumariamente, son como reelaborados y reexpuestos por Padovani en el trabajo *La historia como problema filosófico* y que le abre el camino hacia la enunciación definitiva de su propia posición filosófica frente al problema de la historia.

Posición personal de Padovani en el tema de la historia

Para cualquier lector resulta evidente cuál es la posición de Padovani en este tema. Pero lo que nos interesa poner de manifiesto es la característica personal de su posición, aunque sea común a todos los que sostienen la vigencia de la filosofía aristotélico-tomista. Se trata pues de afirmar críticamente la solución propuesta antes. Según el filósofo italiano, "por metafísica clásica se entiende aquel desenvolvimiento histórico dialéctico, cuyos momentos esenciales están constituidos por Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás: donde Aristóteles representa el platonismo integral como Tomás el integral agustinismo"; el autor agrega más adelante algo que queremos subrayar: "*naturalmente, el auténtico tomismo no es el tomismo empírico, despotencializado de muchos, sino metafísico, y aún platonizante y agustinizante*" (p. 100). Esta metafísica otorga las condiciones necesarias para la solución del problema de la Historia, no la solución integral: porque el plano de la historia es sobrenatural, en cuanto resulta del mal que encuentra explicación sólo en la Revelación; la cual es, ella misma, un hecho histórico. De ahí que la tesis central del autor sea la siguiente: que una explicación de la historia como explicación *última* de la misma, debe ser previamente fundada en la filosofía: "teología de la historia que no es ciencia *proprie dicta* no teniendo por objeto lo necesario y lo universal; pero es la única explicación integral de la historia, la que está constituida de contingentes particulares, y por tanto la teología de la historia será síntesis de aquéllos" (p. 101); de manera que conjuntamente, la metafísica clásica y la teología cristiana nos han proporcionado una concepción filosófica-religiosa

de la historia. "Pero la cultura clásico-cristiana no ha elaborado adecuadamente una historia empírica", debido a su escaso y casi nulo interés por el singular. En realidad, es lo que acontece con el pensamiento medieval. Sin embargo, el pensamiento cristiano, debido a su conocimiento de la creación que racionaliza el singular, terminó por interesarse en lo concreto, aunque sólo en vistas al Absoluto. Si bien para Aristóteles la historia es la pura *empeiria* no elaborada aún de la cual surge la ciencia; para el pensamiento cristiano "la aplicación de la concepción clásico-cristiana de la historia a la historia (empírica) de los modernos, de donde resulta una historia integral, será exigencia del pensamiento cristiano moderno..." (p. 102-103). Esperamos ser fieles al pensamiento de Padovani si lo resumimos así: la historia tiene por objeto el ser singular, contingente, inefable; en cuanto es una descripción del individual es historia empírica. Pero la historia por sí misma no puede resolver los problemas planteados en su seno y ha de apelarse para ello a la Revelación; de la confluencia de historia empírica y Revelación surge la historia integral. En realidad, la primera teología de la historia es la de San Agustín, pero aún ésta, con ser teología de la historia, necesita una previa fundamentación metafísica que ha de buscarse en la filosofía aristotélico-tomista.

Algunas observaciones sobre el tema de la Historia

A propósito del libro que hemos comentado, para el hombre cristiano que antes que nada vive de los misterios, la Historia se presenta como una totalidad dotada de unidad perfecta, que desde el principio de la misma, es decir, desde la creación, reconoce un movimiento de progreso hacia Cristo, ya que todo ha sido creado por el Verbo; y este movimiento de progreso histórico hacia Cristo es anterior y posterior a la Encarnación del Verbo. De modo que para el cristiano, la historia está cargada de sentido, pero de un sentido que él ha extraído *íntegramente* de las fuentes de la Revelación. Juntamente con la creación, *simultáneamente* con ella, comienza el tiempo histórico que se mueve hacia el Verbo y en cuya Encarnación alcanza su plenitud o madurez. Después de la plenitud del tiempo histórico, la historia es para el cristiano expectación del fin, porque el tiempo es para él escatológico de suyo. En efecto, la historia no representa una *caída fuera* de la eternidad, desde el momento que los instantes del tiempo histórico no son más, en definitiva, que momentos de la eternidad misma. El tiempo histórico se despliega *dentro* de la eternidad y en el último instante que es el fin de la historia, el tiempo histórico será "absorbido" por la eternidad; ya no habrá más tiempo. De modo que el tiempo, ahora, se desarrolla todo él en el ámbito de la eternidad; el pasado y el futuro son, pues, momentos de aquella eternidad, de la que podemos poseer un fugacísimo vislumbre por medio del *presente* inespecial. Estas reflexiones nos hacen en cierto modo inaceptable la definición aristotélica del tiempo en lo que tiene de sabor cosmológico: el tiempo es algo más que el *numerus motus* de Aristóteles, porque el pasado no muere totalmente como acontece en el aristotelismo, ni el futuro es absoluto no-ser en cuanto ambos son, como hemos dicho, momentos de la eternidad, momentos de una absoluta presencia; tal es el sentido de las palabras de Agustín: "presente de las cosas pasadas, presente

de las cosas presentes y presente de las futuras", en cuanto los otros momentos no-presentes existen en *mi* presente (Conf., XI, 20, 26).

Aquí entra en juego el conocimiento de la creación y del fin absoluto de la humanidad; pero precisamente por eso, el tiempo histórico supera en mucho el concepto aristotélico de tiempo. Pues bien: este sentido profundo de la historia es extraído por el hombre cristiano, como dijimos, de las fuentes de la Revelación. Por lo tanto, la Revelación pone en sus manos el panorama integral de la historia; de tal manera, que si sostenemos, como sostiene bien Padovani, que no hay filosofía sino teología de la historia, para estructurar una "historia integral" *bastan las fuentes directas de la Revelación* y no es absolutamente necesaria una fundamentación de orden metafísico. Es lo que hizo San Agustín en *La Ciudad de Dios*. Por lo tanto, no creemos que la obra maestra de Agustín necesite, en cuanto concepción cristiana de la historia, una fundamentación filosófica. *La Ciudad de Dios* es la visión de la historia a la luz de la Revelación, simplemente. Una posterior fundamentación metafísica se nos antoja superflua y proveniente de un amor excesivo por las distinciones conceptuales. Por otra parte, cuando hablamos de una gnoseología de la historia, de una metafísica de la historia, en realidad no son tales, sino gnoseología y metafísica *del ser histórico*. lo cual es bien distinto. Se trata de una gnoseología y de una metafísica del ser contingente, que es lo que propiamente existe, aunque no esté sistematizada, en Santo Tomás. La "racionalización" del singular contingente, por otra parte, si dependía del conocimiento de la creación, ya existía y plenamente en San Agustín; y para citar solamente uno de sus textos, en el libro V cap. II, de *De Civitate Dei* dice: "de quien (Dios) proviene todo lo que naturalmente tiene ser *de cualquier género*", es decir, tanto el ser necesario como el contingente. En virtud de esta doctrina le fué posible a San Agustín contemplar las grandes líneas de la historia, pues para él la contingencia no es un escándalo como para los griegos. De modo que la "racionalización" del contingente no es patrimonio de una escuela, ni siquiera de Agustín, sino del pensamiento cristiano. De donde se sigue que bastó para la estructuración de una historia integral. Es lo que hizo San Agustín.

El ilustre autor, cuya obra comentamos, nos ha suscitado otras reflexiones sobre el gran tema de las dos ciudades. Al seguir el desarrollo que hace San Agustín desde Abraham hasta Cristo, quizá se insiste sobre una distinción un tanto fuerte en la división de las dos ciudades a partir a Abraham; de antemano reconocemos lo delicado del tema y seremos cautelosos. No podemos "identificar" sin más a la Ciudad de Dios anterior a Cristo, con Israel; con evidente acierto, Padovani hace notar que esta división de las dos ciudades es política y que en Israel está representada la Ciudad santa; pero aún diríamos más: toda posible identificación de Ciudad de Dios e Israel sería errónea y aún peligrosa, porque, como hace notar San Agustín a lo largo de su obra, los ciudadanos de la Ciudad de Dios son los predestinados a la Ciudad celeste; y en modo alguno podemos saber si lo fueron los hebreos todos y menos si no hubo paganos miembros de la Ciudad de Dios. Lo mismo se diga de la Iglesia y la Ciudad de Dios, pues tampoco pueden identificarse desde el momento que no todo miembro del Cuerpo místico es predestinado y dentro mismo de la Iglesia algunos de sus miembros son asumidos por el *amor mundi*, contradictorio del *amor Dei*, que es constitutivo de la Ciu-

dad de Dios; mientras que fuera de la Iglesia hay predestinados como es el caso de Edith Stein, por ejemplo, *anteriormente* a su conversión. Nosotros creemos que entre ambas ciudades, indiscerniblemente mezcladas, hay una "tensión" situada en el ámbito del misterio y el desarrollo de la historia universal es esa "tensión" misma, que concluirá con la extinción del tiempo histórico. No habrá más *momentos* del tiempo. Sólo habrá pura presencia. No habrá, por lo tanto, historia. El tiempo de la historia, es pues, un *progreso hacia la eternidad*.

ALBERTO CATURELLI
de la Universidad de Córdoba.

POSDATA

Si se nos permitiese terciar en este agudo diálogo sobre tema tan delicado entre los dos ilustres profesores, Padovani y Caturelli, a las reflexiones críticas de este último acotaría yo en favor de Padovani: que es verdad —y en esto están de acuerdo los dos— que en el orden de la existencia real y concreta, en que se ubica y desarrolla la historia, la solución integral es teológica; pero que sin embargo tal solución integral no excluye, antes bien lleva embebida consigo una solución filosófica no sólo acerca del sujeto de la historia, el ser singular contingente —como admite Caturelli— sino de la historia misma, como quiere Padovani cuando alude a esta ausencia en la visión teológica de San Agustín. En efecto, el orden sobrenatural no suprime, sino que eleva el orden natural. La naturaleza ha sido vulnerada, pero no corrompida por el pecado original; y, por eso, subsiste y actúa— a las veces cicatrizada por la gracia sanante— en la historia, como proyección del devenir existencial humano. Aun siendo ante todo sobrenatural este carácter natural no deja de permanecer subyacente en todo el devenir histórico así como el hombre en la actual economía providencial de ser caído y redimido y constituido en hijo de Dios no deja de ser hombre con todas las prerrogativas de su naturaleza. Es decir, que estamos de acuerdo en que la explicación integral de la historia es teológica, que sin la teología se deja inexplicada y hasta se deforma la realidad histórica, así como una explicación puramente natural del hombre resulta incompleta y de hecho deforma su misma realidad integral; pero que ello no obstante, así como la naturaleza humana, lejos de desaparecer, subsiste, condiciona y sustenta la gracia con su vida propia, así también el desarrollo histórico natural, lejos de desaparecer, está impuesto e informado por el sobrenatural.

En cambio, hay otro punto en Padovani, que Caturelli simplemente expone, que creemos necesitaría ser precisado aún más. Es verdad que la historia, referida al acontecer existencial del hombre se mueve y organiza sobrenaturalmente. Pero lo sabemos por la fe y la Revelación por un saber teológico. Y es cierto también que supuesta la fe y la teología, la historia, especialmente la existencia del mal, encuentra una explicación más adecuada y comprensible. Pero enfocado el problema desde la historia misma es muy difícil llegar desde este punto de partida al orden sobrenatural como expli-

cación suprema y definitiva de la historia, sin exponerse a *naturalizar* un tanto el carácter *sobrenatural* de la Revelación y de la gracia, que están por encima de toda exigencia natural. En verdad Padovani trata con cuidado de salvaguardar el carácter gratuito del orden sobrenatural; pero la explicación sobrenaturalista y teológica de la historia, tal como él la expone —más en la línea vital de Blondel que en la de las esencias del Tomismo— de un devenir concreto humano, sino reclamando, esperando y casi pidiendo una explicación sobrenatural, que la trasciende en sus propios problemas, exigiría por lo menos ser tratada con más detención y precisión para evitar toda confusión del orden de la naturaleza y de la gracia, íntimamente unidos e interpenetrados en la realidad humana e histórica, pero no suprimidos y vigentes en su seno.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

EL PSICOANÁLISIS, HOY (*)

Frente al problema del psicoanálisis no podemos desinteresarnos, si quien nos propone un examen crítico es un maestro de la talla de Gemelli, médico, psiquiatra y psicólogo mundialmente conocido por sus trabajos de laboratorio y por sus escritos, discípulo de Kraepelin y Külpe.

Las dimensiones de una conferencia imponen necesariamente una selección de temas, y una conferencia de tipo especializado, debe dar por supuesto un cúmulo de nociones. Tal acontece con esta conferencia de Gemelli, que, junto con un comentario sobre las enseñanzas de Pío XII acerca de la psicoterapia, constituye el librito que reseñamos. Por otra parte, los límites del género traen consigo una exigencia de claridad y precisión en la crítica, con lo que se ha ganado no poco.

Desechando un método histórico de estudio del desarrollo de la doctrina psicoanalítica, Gemelli se propone examinar la doctrina freudiana en su construcción interior, teniendo en cuenta, para formar un juicio de valor, las corrientes de la Psicología individual, de la *Daseinanalyse* y de la Logoterapia. Y esto desde el punto de vista de la Psicología y de la Psiquiatría, evitando todo recurso a concepciones religiosas y morales (pág. 5). (A una valoración del psicoanálisis desde el punto de vista católico, responde el Apéndice, comentario al discurso de Pío XII).

Gemelli juzga necesario advertir, afirmación que retoma dos o tres veces, que, por importante que sea el capítulo de la neurosis, es solamente un capítulo de las enfermedades mentales; que muchas formas juzgadas neurosis por analistas no médicos, mostraron ser posteriormente verdaderas psicosis; y que no se debe descuidar en la neurosis, la búsqueda de la espina biológica, su dimensión orgánica. Como lógica conclusión de este primer capítulo, estima Gemelli que no puede ejercer la psicoterapia quien no sea médico.

Es necesario, ante todo, ponerse de acuerdo en lo que se entiende por

(*) LA PSICOANALISI, OGGI, por Fr. Agostino Gemelli O. F. M. Vita e Pensiero, Milán, 1953, 99 págs.

psicoanálisis. Gemelli, siguiendo en esto a Anna Freud, juzga que es necesario desechar la opinión común que hace del psicoanálisis una exploración de lo inconciente. En rigor, el psicoanálisis concibe lo inconciente en el conjunto de la personalidad y de su dinamismo: estructura intrínseca, desarrollo, conflictos, etc. En tal caracterización del psicoanálisis Gemelli ve, con toda exactitud, el camino por donde éste se entronca con la Psicología, cuyo objeto lo constituye el estudio del comportamiento del ser viviente (pág. 10).

Un primer mérito de Freud lo constituye precisamente el haber orientado la psicología, del análisis de los procesos psíquicos al estudio de la personalidad concreta, en su unidad orgánico-psíquica y en situación social.

Sin dejar de señalar las influencias de pensamiento que hicieron posible la genial idea de Freud: buscar la razón de la situación psíquica actual del enfermo en la historia del individuo —nombres: Charcot, Breuer, Ribot, Janet; con todo, anota Gemelli siguiendo a Bonaventura, la originalidad de una doctrina no está en la invención de un concepto sino en el valor que se le otorga dentro de la función explicativa.

Tres de estos aportes fundamentales de Freud señala Gemelli:

1) la idea del dinamismo de lo inconciente (legalidad propia, causalidad...);

2) la censura o inhibición psíquica, "hecho experimentalmente comprobado" (pág. 17);

3) aportes nuevos sobre las pulsiones sexuales del hombre —sin que ello implique aceptación de la doctrina de los instintos. A propósito de la acusación de pansexualismo, generosamente aduce Gemelli la clásica declaración en la que Freud admite la existencia de fuerzas instintivas no sexuales, aunque reconoce que en este dominio es difícil precisar el auténtico pensamiento de Freud.

No se puede prescindir del examen del sentido freudiano de la libido. Gemelli admite, siguiendo a Musati, que para Freud libido significó una energía específica sexual y no la total energía psíquica (sentido que le dió Jung, "científicamente inutilizable" a juicio de Gemelli, pág. 20). En rigor: "libido es la energía motriz del instinto sexual, entendido en sentido lato, sin la correlación de libidinoso" (pág. 20). Gemelli critica la vaguedad del término y juzga que este capítulo de la psicología no está cerrado y que "se debe reconocer la existencia de muchos instintos de contenido sexual, cualitativamente diversos e irreductibles y sin embargo unidos en la vida psíquica del hombre" (pág. 21).

Sobre el delicado tema de la sexualidad infantil opina Gemelli que no se puede decir que el niño sea asexual; que el niño —anatómica y fisiológicamente inmaduro— tiene impresiones y quizá pulsiones que parecen ser de contenido sexual; que los trabajos de Gessell, Volta y suyos propios van en contra de la existencia de recuerdos infantiles de contenido sexual. Se impone pues el rechazo de la doctrina freudiana de la sexualidad infantil, si se quiere mantener el sentido unívoco de los términos y, en especial, desde el punto de vista metodológico de la psicología normal, se impone el rechazo de la subdivisión de las fases de evolución de dicha sexualidad.

Gemelli ubica el origen de este error de Freud en una observación limitada y deficiente, en la expresión simbólica y mítica y en la preocupación por una inmediata sistematización lógica, cosas que son contrarias a los hábitos científicos de observación y reconocimiento de la variedad.

En el capítulo dedicado al sueño como instrumento de diagnóstico, sin dejar de reconocer el mérito de Freud al señalar la importancia del sueño como medio de exploración, Gemelli juzga inaceptable la tesis del finalismo del sueño: su función catártica y utilidad protectora del reposo nocturno.

¿Cuál es el valor de la psicoterapia freudiana? El estudio del tratamiento exige que se comience por examinar la doctrina freudiana de la psicogénesis de la neurosis. Gemelli trae una cita de Freud. En ella el maestro de Viena afirma que la doctrina psicoanalítica no es una teoría completa de la personalidad psíquica, pero que la psicología general debe tener en cuenta las investigaciones del psicoanálisis: el psicoanálisis no es toda la psicología ni puede sustituirla. Otra cosa que no hay que olvidar es que Freud no descartaba la importancia de la constitución y la herencia en la neurosis. Quede claro, de cualquier modo que la auténtica doctrina freudiana sostiene la monogénesis causal de la neurosis, cosa no demostrada, a juicio de Gemelli, si bien es fácil encontrar en todo neurótico anomalías de la vida sexual, dada la importancia de lo sexual en el hombre sano o enfermo. Sin predisposición constitucional, enseña Gemelli, no se deviene neurótico, aunque uno haya tenido una mala educación a base de castigos o haya asistido a acciones sexuales de adultos (pág. 32). Con Adler admite Gemelli la posibilidad de otras causas, que enumera y que justifican la conclusión: "Si variada es la fenomenología de la neurosis, variada es también su etiología" (pág. 34).

Desde el punto de vista científico de la positividad de la investigación, piensa Gemelli: 1) que es necesario que los psicoanalistas renuncien al lenguaje mítico y simbólico (Edipo, Narciso...); 2) que la construcción tripartita del *Es*, *Ego* y *Superego* carece de base; 3) que a pesar de la declaración de Freud, en el sentido de no negar la existencia de nobles aspiraciones humanas ni disminuir su valor, el hecho de haberlas omitido en la explicación de la estructura humana constituye una falla fundamental.

El tratamiento de la neurosis reposa en el *transfert*. Expuesto brevemente el proceso de *introyección* o *identificación* que da origen al *superego*, Gemelli examina críticamente el sentido del *transfert*. Podemos resumir el examen en las siguientes proposiciones:

1) En el *transfert* el enfermo es llevado a perder el sentido de la propia responsabilidad. Es "el daño más grave producido por el psicoanálisis" (pág. 45), que conduce a una privación o disminución de la libertad como autodeterminación.

2) El analista busca liberar al neurótico del peso del sentido de la culpa, suprimiendo toda cuestión moral y liquidando toda responsabilidad.

3) Supongamos que el analista haya tenido éxito: ¿cómo hace nacer en el analizado la responsabilidad frente a los imperativos morales? "El hombre que ha sido invitado a romper toda solidaridad con su pasado es invitado a romper también toda solidaridad con el presente; a sentirse inocente de toda culpa también ahora; porque el psicoanálisis ha confundido burdamente el sentido patológico de culpa con el conocimiento de un deber violado, no cumplido; el hombre pierde la paternidad de sus actos y se destruye en él lo característico de su personalidad: su responsabilidad moral. Este es el fruto de confundir un modo morboso de manifestarse de un neurótico, un sentimiento de culpa, con el juicio que el hombre debe dar de sus propias acciones" (pág. 47). Por eso, concluye Gemelli que el psicoanálisis es, además, un instrumento de deshumanización del hombre.

Gemelli estima que el porqué de la eficacia curativa del *transfert* nos es todavía desconocida en parte por nuestro desconocimiento de la vida afectiva. En la eficacia del contacto afectivo se encuentra la razón del éxito de todo tratamiento psicoterapéutico. De aquí también que haya que juzgar errónea la concepción del *autoanálisis* sostenida por K. Horney.

Muchos, concluye Gemelli, buscan en el psicoanálisis un poco de quietud para su atormentada vida interior. Corren el peligro de perder su libertad. El psicoterapeuta debe enseñar al enfermo a hacer uso de su libertad y responsabilidad: dos cosas en las que, en rigor, Freud no creía.

El mérito de la escuela austriaca —Daim, Niedermeyer, Caruso Frankl— radica precisamente en haber tenido en cuenta los estratos superiores de la personalidad. Función del psiquiatra es, en frase de Frankl, "ayudar al hombre a reconquistar el sentido de la vida mediante la justa estima de los supremos valores de la vida" (pág. 57).

El último de los capítulos se ocupa del médico y del sacerdote en el ejercicio de la psicoterapia. Después de censurar a los eclesiásticos que incautamente han aceptado las conclusiones del psicoanálisis y han aplicado a sus penitentes o se han hecho aplicar a sí mismos tratamientos psicoanalíticos, Gemelli da las siguientes normas:

1) El ejercicio de la psicoterapia pertenece al médico especializado, no al sacerdote. La cultura que tenga el sacerdote, en esta materia, le debe enseñar precisamente en qué casos se debe indicar el recurso al médico.

2) Solamente en algunos casos un sacerdote especialmente preparado puede colaborar con el médico.

3) La psiquiatría, como ciencia natural, no puede dar una concepción del hombre y de la vida: por eso el médico, frente al enfermo cristiano, debe remitirlo al sacerdote. "Con el trabajo del sacerdote es posible integrar, perfeccionar la tarea que tenemos para con los enfermos de neurosis. Médico cristiano y sacerdote pueden otorgar en el porvenir la posibilidad de aceptar el sufrimiento de la vida por el fin supremo de la humana humana" (página 63).

Tal el contenido del librito de Gemelli. A cincuenta años de *Una Teoría Sexual*, la obra de Freud, que ha dado un formidable empuje a la psiquiatría y a la psicología, ha hecho posible también una actitud de pensamiento que reflexivamente saque a luz, retenga o deseche materiales, teniendo los ojos puestos, ante todo, en el progreso del saber.

BIBLIOGRAFIA

LA PENSÉE RELIGIEUSE DU JEUNE HEGEL. LIBERTÉ ET ALIÉNATION por *Paul Asveld*, Bibliothèque Phil. de Louvain, 1953, 244 páginas.

La Bibliothèque Philosophique de Louvain se enriquece ahora con esta valiosa e interesante monografía del Dr. P. Asveld sobre un tema que incide notablemente en la comprensión de las ideas del Hegel de la madurez, contribuye a situar al filósofo en la historia de la filosofía idealista alemana y, por último, encierra un gran interés para la historia del pensamiento religioso.

En unas enjundiosas páginas introductorias el A. establece el estado de la cuestión pasando revista a los principales estudios consagrados a la juventud de H. (Dilthey, J. Wahl, Th. Häring, J. Hyppolite, Th. Steinbüchel, Glockner, H. Niel, G. Lucaks); por su parte se propone ofrecer al lector de lengua francesa un buen estudio sobre el tema y a la vez aportar algo al progreso de los estudios hegelianos en general. Mientras que las preocupaciones de la mayoría de los investigadores al abordar la obra juvenil de H. han sido de orden principalmente filosófico, el A. lo hace desde un ángulo religioso, con una mentalidad de teólogo en sentido lato, pretendiendo colocarse así en el punto de vista que hasta 1800 fué el de Hegel mismo. Además, su objetivo no es el de juzgar el pensamiento religioso del joven H. sino únicamente el de hacerlo comprender. El subtítulo de la monografía alude a esa pareja de ideas hegelianas que el A. tiene por los "temas" más característicos del joven H., que en dominios diversos y bajo variadas expresiones retornan incesantemente.

La obra consta de tres capítulos que estudian respectivamente: Los años de formación escolar: "Stuttgart y Tubinga —1770-1793"— (p. 12-43); "El período de Berna —1793-1796"— (p. 44-118); "El período de Francfort —1797-1800"— (p. 118-212).

I. En el primer capítulo merece destacarse la descripción del clima religioso de la época: el antropocentrismo humanista y optimista de la Aufklärung y su trabajo progresivo de eliminación de lo sobrenatural; la influencia del iluminismo sobre la teología luterana; el fenómeno del Pietismo; la crítica de Lessing al cristianismo en tanto que religión histórica; la obra de Kant, quien al mismo tiempo que rebasa la Aufklärung pues no

comparte el racionalismo ni el optimismo de ésta, la continúa en un cierto sentido, sobre todo en su actitud frente a lo sobrenatural.

Del pensamiento religioso de H. en Stuttgart el A. ofrece la siguiente imagen: "H. ha crecido en un medio cristiano fuertemente teñido por el espíritu de la *Aufklärung*; ha recibido, tanto en su familia como en el gimnasio, un cristianismo muy lato en el que el acento estaba puesto sobre el lado racional y moral de la religión y en el que lo sobrenatural y el misterio eran dejados en la sombra. El se ha interesado muy pronto por los problemas religiosos y por la filosofía bajo su aspecto religioso. No es todavía muy personal" (p. 27-28). En el seminario de Tübinga donde prevalecía el sobrenaturalismo bíblico de G. Christian Storr (1746-1805), H. adquiere un contacto bastante prolongado con la teología luterana, lo que constituye un hecho importante para la historia de sus ideas religiosas, como quiera que si bien no adhirió nunca a la ortodoxia luterana, con todo, ésta fué para él literalmente una obsesión: "H. empleó lo mejor de sus fuerzas hasta 1800 en desembarazarse de ella y en superarla" (p. 31).

Con el objeto de determinar el carácter de los escritos teológicos del H. juvenil y de precisar el clima en que han nacido, el A. advierte, en primer lugar, que el joven H. no es propiamente un espíritu religioso sino esencialmente antropocéntrico y que, sin embargo, asigna a la religión un valor educativo innegable, siendo éste el aspecto bajo el cual la examina. Pero a diferencia de Kant el problema que se plantea es el de la religión del pueblo, no el de la del individuo.

Ya en los fragmentos de Tübinga apunta una problemática (la cuestión de la positividad y la de las relaciones entre moral y religión) en cuya elaboración H. se distancia de la *Aufklärung*. En la parte final del Tübingenfragment H. esboza un ideal de religión nacional inspirado por la religión de las ciudades griegas (p. 41). Por último, en la formación religiosa del joven H. cabe observar cómo el dato cristiano "es eliminado en nombre del hombre, de su valor, de su autonomía, de su exigencia de libre expansión" (p. 42).

II. El contenido de este capítulo intitolado "El período de Berna" se distribuye en cuatro artículos: Hegel reformador; Los teólogos de Tübinga y la filosofía religiosa de Kant; La correspondencia Hegel-Schelling; Los últimos fragmentos teológicos del período de Berna.

En los trabajos de este período aparece un elemento nuevo y de una importancia capital: en su crítica de la dogmática cristiana y del papel que en ésta desempeña la persona de Cristo, H. se ve conducido al problema de los orígenes cristianos y de las transformaciones del cristianismo; es en el curso del estudio respectivo donde encontrará su manera de concebir el desarrollo histórico en general; es también allí donde nacerá el tema hegeliano de la alienación.

Después de examinar algunos de los más significativos fragmentos de este período, el A. resume la exposición de H. en los siguientes términos: "libertad, alienación, reapropiación religiosa"; con todo, no habría que asimilarlo a un libre pensador del siglo 19 o del 20. "H. quiere hablar como cristiano; vacía el cristianismo pero desde dentro. Pertenece a un grupo de hombres a quienes podría llamarse los modernistas del protestantismo" (p. 66).

Como antecedente indispensable para comprender la correspondencia Hegel-Schelling (1795) el doctor Asveld expone las relaciones entre los teólogos de Tübinga y la filosofía religiosa de Kant y la de Fichte (p. 67-75).

Al término del análisis de la citada correspondencia el A. sostiene que "lo esencial de la influencia de Schelling reside en una inversión bastante radical del clima de pensamiento, en la supresión de la alienación metafísica y en la exaltación metafísica de la libertad" (p. 98). Sin embargo, oponiéndose a la tesis de Kojève el A. reputa equivocado hacer de H. un ateo. "Tanto como Schelling, el joven H. ve en Dios algo muy real y aun, en esta época, algo plenamente desenvuelto. Pero... la atención se concentra exclusivamente sobre el hombre y sobre su desarrollo divino... y así la cuestión de la naturaleza precisa de este absoluto pierde una buena parte de su interés práctico. Nos encontramos con el pasaje... de la religión entendida en su sentido habitual como diálogo del yo con una inteligencia superior, como Ich-Du-Beziehung, a la religión concebida como participación personal activa en un acto que se ejerce en nosotros y por nosotros" (p. 98-99).

El punto de vista nuevo que aparece en la correspondencia con Schelling se refleja en una serie de fragmentos teológicos que pertenecen al final del período de Berna y algunos de los cuales son analizados por el A., quien cierra el segundo capítulo con pertinentes precisiones sobre panteísmo, teísmo, panenteísmo y ateísmo, y con la traducción de la poesía Eleusis compuesta por H. en honor de Holderlin en agosto de 1796.

III El período de Francfort es, a juicio del A., el período más importante de la vida de H.; en él "se fijará su destino y nacerán el estilo de su pensamiento y una parte de los esquemas que constituyen su originalidad" (p. 118). En una introducción al tema del capítulo el A. alude primero a los trabajos políticos de H. a los que éste en 1797/8 estuvo primeramente consagrado; luego, describe el clima filosófico y religioso en este período que señala en la historia del pensamiento hegeliano una crisis de crecimiento. En oportunidad de discriminar las influencias que se ejercen sobre H. en la elaboración de sus conceptos capitales en etapa tan decisiva, el A. brinda preciosas indicaciones sobre el sentido y las fuentes de los conceptos hegelianos de "vida", "amor" y "espíritu".

En Francfort H. desarrolla y sistematiza el tema de la alienación metafísica y lo vincula a un origen concreto: al pueblo judío y a las influencias judías en el cristianismo. En su segundo artículo bajo el título de "El amo y el esclavo" el A. señala distintos aspectos del tema de la alienación expresado por H. de modos diversos y especialmente en la oposición del amo y del esclavo.

También el mismo tema de la alienación aparece en la tríada ascendente "Moral, amor y religión" (p. 152-183), en la que H. ha sistematizado las etapas del ideal de vida que preconiza.

El problema de la positividad es abordado por el A. en un artículo cuarto en el que ensaya una interpelación del fragmento "Glauben und Sein", el más difícil de los pertinentes a la juventud de H.; luego, procede a examinar la nueva introducción al escrito de 1795 sobre el carácter positivo de la religión cristiana, concluyendo que el principal interés de

aquella consiste en el sentido de la relatividad de las doctrinas y de los acontecimientos. "Bastará que este sentido de la historia se asocie al sentido del Absoluto... para dar nacimiento a lo que caracteriza por sobre todo la filosofía de H., la concepción del Absoluto como de una historia" (p. 198). Por otra parte el tema de la positividad se relaciona con el fundamental de libertad y alienación de la siguiente manera: para expresar sus ideas sobre la positividad H. se sirve de la antinomia necesidad-contingencia y para explicar esta última recurre a la antinomia libertad-autoridad (p. 196).

El capítulo concluye con un análisis de los fragmentos del primer sistema y con una comparación entre el ideal religioso de H. y el de Fichte.

IV. Una conclusión general (p. 214-235) resume los resultados de esta excelente monografía, principalmente los que influyen sobre la comprensión de las grandes obras sistemáticas de H. y la del pensamiento alemán que ha recibido el influjo de aquéllas.

a) El A. estima que sobre muchos puntos su estudio ha confirmado las conclusiones de Haring; sin embargo ha creído necesario separarse de él en la determinación del papel desempeñado por la idea de Dios en el descubrimiento del esquema dialéctico.

Asweld sostiene que "el concepto de alienación es el nudo de la idea hegeliana de libertad y de la filosofía hegeliana..." (p. 227); confiesa haberse dejado guiar en su estudio por los temas de la libertad y de la alienación, por la razón de que ellos se encuentran en el corazón de los trabajos de juventud de H. y además vinculan a éstos con la problemática de la Aufklärung, sin que ello importe desconocer la coloración particular que toman en el joven H.

Una conclusión que puede resultar sorprendente es la que el A. enuncia en estos términos: "éstos —los caminos profundos en su actitud religiosa y en su concepción de la libertad— no han impedido a nuestro autor encontrarse colocado delante de la antinomia del Absoluto y de la libertad y darle una solución muy poco diferente del tipo de solución propuesto por el teísmo" (p. 225). Otra conclusión importante concierne a la filosofía hegeliana de la historia: "Repuesta en su marco, nos ha parecido mucho más natural y mucho menos original que lo que se ha intentado creerla. El estudio del medio teológico se ha revelado aquí particularmente esclarecedor" (p. 227).

b) La monografía, cree su A., permite también comprender mejor "el lugar considerable que el idealismo alemán concede a los valores religiosos" (p. 229). El estudio de la formación del pensamiento hegeliano a la vez que permite explicar el papel importante que los conceptos religiosos desempeñan en la obra de la madurez, ayuda a determinar lo que ellos representan exactamente.

Por otra parte, "H. es después de Schleiermacher y de Ritsehl el autor que ya ha influido de manera más sensible en la teología del siglo 19. Los escritos de juventud acaban así de introducirnos en el corazón mismo de la teología protestante alemana" (p. 230). Y el Dr. Asweld se ocupa de situar a H. dentro de las líneas históricas, que, partiendo del protestantismo original, pasan a través de la Aufklärung, del romanticismo

y del idealismo, hasta los movimientos contemporáneos como v. gr. la teología de Bultmann.

La obra reseñada, bien pensada y bien escrita, constituye un testimonio elocuente de la meritísima actividad científica de Lovaina, cuyos representantes manifiestan indudables condiciones de rigor y de talento comprensivo para estudios eruditos como éste.

GUIDO SOAJE RAMOS

"L'ESTETICA DELL'IDEALISMO TEDESCO" por *Luigi Pareyson*. (Volume primo: Kant, Schiller, Fichte). Edizioni di "Filosofia". Torino, 1950, 405 págs.

Luigi Pareyson, que tantos esfuerzos dedica a la meditación y estudio de los problemas estéticos, inicia con la presente publicación una obra de gran envergadura consagrada al estudio de los pensadores más significativos de las cuatro décadas de la estética del romanticismo, a la que el autor caracteriza como estética del idealismo.

El primer volumen de esa obra está consagrado a las concepciones estéticas de Kant, Schiller y Fichte y, aunque independientes en su presentación, no revelan solución de continuidad en su tratamiento, por cuanto el estudio realizado por L. P. es dinámico y evolutivo, permitiendo apreciar la concatenación interna de las mencionadas concepciones estéticas y las aportaciones de los autores tratados, lo que da unidad al trabajo.

L. P. ha realizado un esfuerzo serio, recurriendo al estudio de las fuentes originarias con gran libertad de espíritu crítico, lo que le permite discrepar con solidez de argumentos en lo que respecta a conceptos tenidos por clásicos y comúnmente admitidos por los tratadistas del tema.

Es indudable que una teoría kantiana del arte debe adquirir una importancia manifiesta en un trabajo como el que intenta L. P., por cuanto de ella han de arrancar y tener justificación las restantes posiciones de la estética idealista alemana, íntimamente filiada a aquélla, y que el autor agrupa en dos corrientes, de las cuales una, marcando el acento sobre lo sublime, insiste en la interiorización de la contemplación estética y en su carácter moral (Schiller y Fichte) y la otra, en conexión con el concepto de belleza adherente, insiste sobre la naturaleza como objeto de la contemplación estética y las relaciones entre naturaleza y arte (Goethe y Schelling).

La abundancia de obras que tratan sobre la estética de Kant y el hecho de que L. P. la toma, más que como sistema en sí, como punto de partida de las corrientes mencionadas, determina el estudio detenido de ciertos conceptos que, como los de belleza adherente y sublime, son importantes para el desarrollo posterior de la obra al mismo tiempo que para su esclarecimiento, puesto que los estudios sobre el tema son oscuros e imperfectamente desarrollados. De aquí que el propio L. P. dé a su trabajo el carácter de "discusión". Este carácter polémico podría haber inducido al autor a caer en la indigesta erudición de confrontar opiniones y textos

de otros estudiosos en el curso del desarrollo de sus conclusiones, lo que hubiera opacado y gravado la comprensión de las mismas. El haber optado por la exposición lisa y llana de sus opiniones, con la única referencia al texto kantiano, relegando a una "nota" final en cada capítulo la confrontación con otros tratadistas —método que adopta en sus restantes estudios de Schiller y Fichte— ha dado a su obra la difícil conjugación de seriedad, solidez y agilidad.

En su estudio de Kant intenta la reconstrucción de su estética en unidad y armonía con los principios internos de su concepción filosófica, por un doble camino: las aseveraciones del propio Kant y el espíritu de su sistema por un lado, la confrontación con las corrientes de pensamientos inmediatas a que dió origen, por otro.

Sucintamente las conclusiones de L. P. en su nutrido estudio son las siguientes:

1º) Para Kant la contemplación estética, apráctica y ateorética, incluye la practicidad y la teoriedad purificada y transportadas a una esfera estética.

2º) Pese a su distinción explícita entre belleza libre y adherente, no hay contradicción ni alternativa entre ellas: es libre en cuanto resultado de una purificación estética; adherente en cuanto radica en el complejo de la espiritualidad humana.

3º) En la contemplación de lo sublime, la practicidad y la moralidad se dan estetizadas como sentimiento moral, transfigurando lo sensible en manifestación de lo suprasensible. Por su carácter expresivo se hace producción y creación en el genio como facultad de las ideas estéticas.

4º) La teoreticidad y el conocimiento se incluyen en la belleza, como interpretación de la naturaleza, en la contemplación de la belleza adherente. "Por esta penetración que es identificación con la naturaleza, la contemplación de la belleza adherente denota un tornarse naturaleza que se prolonga en la espontaneidad natural del genio como facultad de la producción artística, es decir, aquello por lo cual la naturaleza da la regla al arte. Se logra así la unidad de naturaleza y razón en la coincidencia de naturaleza y arte en una común coesencialidad de contingencia e intencionalidad" (pág. 158).

5º) Se salva así la abstracta distinción de las facultades separadas que conduce a una concepción abstracta de la belleza y carente de contenido espiritual, reñida con la intención y expresas exigencias de Kant.

A sus estudios sobre las estéticas de Schiller y Fichte, L. P. les asigna carácter de *sistematización* y de *reconstrucción*, respectivamente, entendiendo que los tratados sobre la doctrina del arte schilleriano se circunscriben a los aspectos más notorios de la misma sin intentar una organización de su pensamiento y una integración en la corriente de la estética del idealismo alemán, y que, en lo que respecta a la estética fichtiana, su tarea es prácticamente realizar un trabajo no hecho.

L. P. muestra la dual naturaleza poética y filosófica del espíritu schilleriano y cómo ambas posiciones se daban conjuntamente en Schiller configurando su peculiar posición estética.

El autor señala que las tres ideas centrales del pensamiento schilleriano: 1) el concepto de un ideal de perfecta humanidad, 2) el principio de la educación estética y 3) la concepción de un desarrollo histórico de

la humanidad, podrían referirse a tres obras, que son respectivamente: 1) su ensayo sobre *Gracia y dignidad*, 2) las *Cartas sobre la educación estética del hombre* y 3) el ensayo *Sobre poesía ingenua y sentimental*, a través de las cuales sus ideas contactan, sucesivamente, 1) con Kant, en quien su ideal de perfectibilidad tiene filiación, 2) con Fichte, a quien se opone polémicamente a partir de un principio común y 3) con Hegel, a quien anticipa su doctrina de la totalidad y la conciliación.

Muy interesante es el estudio que L. P. realiza de la estética de Fichte, pensador al que comúnmente se le asigna una fuerte entonación moralista y religiosa. Al respecto dice el autor que así como Fichte figura entre los clásicos de la Pedagogía sin haber dedicado a la educación una obra especial, por el sólo hecho de la función que le asigna a la Filosofía en la formación del hombre, del mismo modo, aunque falta en la obra omnia fichtiana un tratado especialmente destinado a la estética, "se puede decir que toda su filosofía... tiene un carácter estético" (pág. 323).

Mientras Schiller niega el poder formativo de la filosofía asignándolo sólo al arte, para Fichte tanto arte como filosofía coinciden al requerir la totalidad del hombre y no unilateralmente una sola de sus facultades. La imaginación no es privativa del arte. La filosofía requiere inventividad y figuratividad como el arte y como él depende del genio y del espíritu. Filosofía y arte difieren en el ejercicio del genio y en las distintas relaciones en que entra a jugar el espíritu en ellas.

L. P. estudia la importancia del impulso estético en Fichte como objeto y como condición de la filosofía, su autonomía y su función educativa, y la posición intermedia de la estética como operante del pasaje desde el punto de vista común al trascendental, liberando al hombre del influjo del mundo sensible e introduciéndolo en el mundo unitario del espíritu humano, es decir, posibilitando como condición a la filosofía.

Al entrar a considerar la llamada segunda fase del pensamiento fichtiano señala la importancia que su primera posición estética ejerce sobre sus preocupaciones religiosas.

Hace L. P. una detenida consideración de la importancia que asume en esta fase de su pensamiento el "genio moral": el hombre, para pasar del estado de naturaleza al estado espiritual necesita de un estímulo externo, la educación. Pero es necesario que un primer hombre, el Maestro, haya pasado de un estado a otro por un estímulo que no sea la educación; este hombre es el genio y este pasaje se ha operado por la acción de un principio exterior eminente: Dios.

Los caracteres de la genialidad son primordialmente: sobrenaturalidad, en tanto es un don divino; moralidad, en tanto es la condición misma de la moralidad; disciplina, en tanto excluye la arbitrariedad; consciencialidad, en cuanto posee la conciencia más alta posible, la de la idea divina; originalidad, en su propia personalidad y en la novedad e irrepetibilidad de sus creaciones; ejemplaridad, por su modelo ideal y por la acción educativa que ejerce sobre la humanidad. En sentido estrecho, la genialidad es el origen y la condición de la espiritualidad; en sentido lato, es la espiritualidad misma.

Una de las especificaciones de la genialidad es el arte. L. P. hace un detenido análisis de las distintas perspectivas que el arte asume en los trabajos de Fichte para concluir mostrando que, de manera general, apa-

rece la vida espiritual superior conteniendo necesariamente un aspecto estético: Dios es el origen de la verdadera belleza y la más alta contemplación estética es el conocimiento de la idea divina. En este punto esteticidad y religiosidad se tocan. Por otra parte, el genio es esencialmente un artista, puesto que modela el mundo sensible a imagen del suprasensible. Es el instrumento de Dios en su creación ininterrumpida y, por lo tanto, su cómplice.

Sin embargo, L. P. advierte sobre una interpretación unilateralmente estética de las ideas fichtianas: "De modo que no hay en Fichte una prevalencia del aspecto estético sobre el moral y el religioso, así como no se puede verdaderamente decir que haya una prevalencia del aspecto moral y religioso sobre el estético: esteticidad, moralidad, religiosidad se hallan con iguales títulos en la culminación de la vida espiritual". Su intención al subrayar el aspecto estético es "evitar que se pensase que en Fichte una filosofía religiosa llevase a excluir la posibilidad de una estética" (pág. 404).

La obra de Pareyson es una importante contribución al tema y está destinada a figurar por propia gravitación en la bibliografía de todo estudio serio que vuelva sobre la estética del idealismo alemán.

JORGE H. MORENO

RAISON PHILOSOPHIQUE ET RELIGION RÉVÉLÉE, por André Marc S. J., Desclée de Brouwer. París, 1955. 292 págs.

El P. A. Marc, quien ha honrado con sus colaboraciones nuestra revista SAPIENTIA, es uno de los filósofos católicos más auténticos y vigorosos de nuestro tiempo. Conocedor profundo del pensamiento tradicional y del pensamiento moderno, en un trato directo con sus mismas fuentes, y partiendo —en pos del P. J. Marechal— del hecho inmediato de nuestra actividad consciente —concretamente, de nuestro acto de entender y de querer— mediante el método reflexivo —tal como lo propiciara Hamelin, sin sus limitaciones idealistas— ha llegado a fundamentar las conclusiones clásicas del realismo intelectualista, en una conceptualización y lenguaje enteramente asequibles al filósofo contemporáneo. Tal la empresa verdaderamente titánica de su trilogía: *Psychologie Réflexive*, 2 ts. (Desclée de Brouwer, París, 1949); *Dialectique de l'Affirmation* (Desclée de Brouwer, París, 1952); *Dialectique de l'Agir* (Vitte, Lyon-París, 1954).

Mediante un análisis reflexivo sobre el acto humano y desarrollando sus implicancias, en *Psychologie Réflexive* llega a desentrañar el ser mismo del hombre en toda su complejidad, elaborando una *Antropología metafísica*.

Partiendo del mismo acto —en que sujeto inmanente y objeto trascendente están presentes y contrapuestos en la unidad intencional del acto intelectual— desarrolla las exigencias objetivas, necesarias para dar razón del mismo, llegando así a la afirmación del ser trascendente, para acabar organizando desde él toda la *Metafísica* originariamente implicada en el acto de intelección y, más precisamente, en la afirmación del juicio. Tal el

sentido de su segunda obra, señalado en su mismo título: *Dialectique de l'Afirmation*.

Finalmente, desarrollando las exigencias ontológicas del acto humano, principalmente del dinamismo ontológico de la actividad volitiva, en *Dialectique de l'Agir*, descubre cómo el hombre no está sólo frente al mundo sino sobre todo frente a Dios, como frente a su Causa primera y fin último, desde el cual toma sentido la actividad humana, su libertad principalmente, y su obra de rectificación o perfeccionamiento moral. Organiza y fundamenta así la *Ética*.

Tras estos finos análisis con todas las exigencias en ellos descubiertas, el hombre aparece destinado para Dios, como para su Fin o Bien supremo, y sólo en el encuentro definitivo de este Ser o Bien infinito trascendente puede aquél encontrar su propia plenitud espiritual inmanente. Toda la vida humana se explica como un ansia y búsqueda de ese encuentro; y cuando el hombre llega a tomar conciencia de ello surge en él el *deseo de ver a Dios*, deseo que sólo puede ser cumplido por pura dignación por parte de Dios, ya que tal visión sobrepasa todas las exigencias de la naturaleza humana y la capacidad de todo su esfuerzo.

Hasta aquí había llegado Marc en sus obras anteriores. En la presente se ubica en ese punto crucial supremo de la razón, en que ella, impotente por sí misma para llegar a ver a Dios, ansia y mira para ver si Dios le sale al encuentro, a fin de salvar este *hiatus* de impotencia y levantarla con su ayuda, por encima de sus fuerzas naturales, a esa visión o intuición de su propio Ser divino.

La revelación y la elevación al orden sobrenatural o participación de la misma vida de Dios, que filosóficamente se presenta como una hipótesis, que, por encima de todo ser o exigencia natural, sólo Dios puede realizar, históricamente ha sido realizada por misericordia de Dios mediante la Revelación y la instauración del Orden cristiano y de la Iglesia, por el Verbo Encarnado.

Lo que Marc quiere y logra poner en claro, mediante sus prolijos y profundos análisis, es cómo la Filosofía y la Revelación, lejos de oponerse, se integran, y cómo el filósofo, lejos de enajenar o ver disminuida su obra rigurosamente intelectual humana, logra afianzar y extender el ámbito de su visión y de su ciencia con la participación de la Sabiduría misma de Dios, que se comunica por la Revelación a nuestra fe.

Tal el abundante contenido de los dos primeros y principales capítulos de la obra, de donde ella toma su nombre, originariamente publicados en las revistas *Gregorianum* y *Nouvelle Revue Théologique*, respectivamente.

Los restantes capítulos, escritos en diversas revistas y épocas, desde 1939 a nuestros días, se refieren con mayor o menor proximidad a este tema central al que amplían y profundizan bajo alguno de sus aspectos o lo aplican a determinadas circunstancias y situaciones.

Tema tantas veces tratado a través de la historia, ha sido tocado y desarrollado por Marc con profundidad y rigor doctrinarios, a la vez que con adaptación a las preocupaciones e inquietudes del hombre contemporáneo.

El libro forma parte de la colección *Textes et Études Philosophiques*, editada por Desclée de Brouwer de París-Bruges.

EL PROCESO INTELECTUAL DE SAN AGUSTIN, por *Adolfo Muñoz Alonso*, O Crece o Muere, Madrid, 1955, 35 págs.

El autor de este trabajo quiere conducirnos hasta el corazón mismo del pensamiento agustiniano: a la participación de la verdad por parte del alma. No sólo por la iluminación de las ideas, sino aun en sí misma, en su lúcida espiritualidad, el alma no es sino como *participación* de la Verdad Divina. De ahí que volviéndose sobre sí misma el alma encuentre en lo más profundo de sí esta Verdad, por participación de la cual ella es y vive. La verdad es descubierta por San Agustín por un proceso de interiorización en la propia alma, no por vía de inmanencia panteísta —a la manera neoplatónica o idealista— sino descubriendo en lo más profundo y en las raíces mismas de la inmanencia a la trascendencia del Ser divino, por el cual el alma se aprehende a sí misma y se posesiona de las ideas o verdades eternas.

Desde este punto crucial del pensamiento agustiniano, M. A. hace ver con fuerza cómo, tras fáciles y superficiales semejanzas de expresión, el pensamiento agustiniano es muy otro y hasta enteramente opuesto al de Descartes y al de la Filosofía moderna; pues mientras ésta busca la realidad última —divina y panteísta, en definitiva— en la propia inmanencia, el Obispo de Hipona centra su pensamiento en la trascendencia de Dios, la cual, por un proceso de interiorización —de superación del conocimiento sensible y del razonamiento— por intuición en la inmanencia de la propia alma, se de-vela más allá de ésta como Verdad o Luz creadora y participadora, por la cual es y vive el propio espíritu humano.

Mérito del autor es haber señalado esta tesis central agustiniana —bien que hubiesen sido necesarios algunos esclarecimientos y precisiones en tema tan arduo— no con el frío análisis textual o con el rigor del razonamiento demostrativo, sino con un pensamiento dúctil y vivo, en el que es más lo que se sugiere que lo que se expresa —en una actitud de verdadera compenetración y *simpatía* con el de San Agustín— en la prosa fluida, tan característica de Muñoz Alonso.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LAS RELACIONES CULTURALES Y MORALES ENTRE EL VIEJO Y EL NUEVO CONTINENTE, por *Atilio Dell'Oro Maini*, Institución Cultural Española, Buenos Aires, 1955, 123 págs.

La UNESCO se dirigió el pasado año al Presidente de la "Fundación Vitoria y Suárez", Dr. Atilio Dell'Oro Maini, para pedirle una respuesta a un cuestionario sobre las relaciones culturales y morales entre Europa y América, sobre el cual habían sido consultadas también distintas personalidades de otros países.

La "Fundación Vitoria y Suárez" juzgó que el medio más adecuado para alcanzar una respuesta amplia y comprehensiva del complejo problema en sus múltiples aspectos, tal cual lo había propuesto la UNESCO, era pedir su opinión por escrito a los estudiosos del país, para que, de acuerdo a su

especialidad, respondieran a los diversos temas propuestos. Cincuenta y cinco comunicaciones dieron amplia respuesta a los temas presentados.

Sobre la base de estas respuestas, pero con entera libertad y con un enfoque personal, D. M. elaboró para la encuesta de la UNESCO una respuesta comprehensiva del problema, tanto en su faz científica como práctica, destinada a buscar los medios para una real solidaridad cultural y moral entre Europa y América. Esta respuesta es la que se ofrece ahora en la presente publicación.

Para realizar este doble trabajo de penetración analítica en la compleja realidad cultural y moral de Europa y América, a fin de proyectar luego sobre ella las normas de mutua comprensión en busca del afianzamiento de su unidad fundamental cultural-cristiana, pocos hombres estaban preparados como D. M., precisamente porque pocos como él unían en su inteligencia estas dos cualidades: la aguda hondura y dominio de los principios teóricos en sí mismos, y su aplicación justa a las complejas realidades práctico-humanas para penetrarlas e iluminarlas con ellos a fin de buscarles adecuada solución, que tenga en cuenta a la vez las exigencias de los principios y la realidad histórica concreta a que se aplican.

Decir que tales cualidades de D. M. —que ya conocíamos de obras anteriores— se han puesto una vez más de manifiesto en el presente trabajo, es el mejor elogio y recomendación que podemos hacer del mismo. Por eso, de él no se podrá prescindir en adelante, como base general, para nuevos estudios que quieran ahondar o avanzar en el mismo tema o en alguno de sus aspectos.

Hermosamente impresa, la obra sale bajo el sello de la Institución Cultural Española de Buenos Aires.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

CRITICA, por J. De Vries S. J., 2a. ed., Herder, Friburgo - Barcelona, 1954, 210 págs.

Conocido es el autor de esta obra —escrita en latín para uso de Centros eclesiásticos de Filosofía— por sus trabajos de Gnoseología o Crítica del conocimiento.

El libro comprende tres Partes: 1) *El fundamento del conocimiento humano*; 2) *El conocimiento del mundo espacial y temporal*; y 3) *El valor del conocimiento metafísico*.

La obra se abre con la exposición de nociones generales sobre el conocimiento y sobre la posición, objeto y método del problema crítico.

El autor comienza por determinar cuál haya de ser el punto de partida de este problema: ni afirmación ni negación o duda positiva del valor de la inteligencia para conocer el ser, sino duda puramente negativa o simple abstención del valor de la misma. En este punto, la posición de D. V coincide substancialmente con la de Mercier. Por nuestra parte, juzgamos que desde tal posición la fundamentación del valor de la inteligencia resulta muy difícil, sino imposible del todo. Una vez puesto en suspenso el valor de la inteligencia, no se lo puede alcanzar ya más sin una evidente petición de

principio, ya que este valor no puede ser descubierto sino por la misma inteligencia —único instrumento para solucionar el problema crítico— cuyo valor ha sido colocado previamente en suspenso o duda negativa. El principio de la crítica —si no queremos entregar sin crítica el valor real del conocimiento— no puede ser otro que el análisis crítico del conocimiento *tal cual es*, sin poner en duda las certezas naturales *previas*, que luego resultarán *científicamente* fundadas por esta reflexión. Acaso la posición de D. V. no esté tan distante de ésta nuestra: pero en todo caso sería preciso, por lo menos, precisar con más rigor este punto de partida de la Crítica: el alcance de esta suspensión del valor de la inteligencia.

A continuación el autor se aboca a la solución positiva del problema. Busca el fundamento último del valor real y cierto del conocimiento humano en los juicios o *conciencia de la propia actividad*. En la reflexión de la conciencia sobre su propia actividad —la conciencia refleja sobre la conciencia directa— la *inteligencia (sujeto) des-cubre* directa e inmediatamente el *ser real (objeto)* de su propia actividad: bajo la luz de la conciencia ve la conformidad de los términos del *entendimiento* y del *ser*, del *sujeto y objeto*, en que consiste la *verdad*. La abertura inmediata al ser objetivo y trascendente del acto intelectual debe buscarse, pues, en la propia actividad de la conciencia, sin salir de la propia interioridad intelectual, vale decir, que independientemente del valor del *objeto* de nuestros conceptos y juicios, el *ser* es dado y *des-cubierto* por la reflexión crítica en la actividad misma subjetiva de la inteligencia.

En pos del más genuino sentir de Santo Tomás, creemos legítima la tesis del autor en lo que ella afirma: que este camino de acceso al ser por vía de la conciencia, es viable; pero no en lo que ella niega o pone en duda: que esta abertura, esencial al ser real del acto intelectual, no se podría fundamentar con evidencia en una reflexión directa sobre el acto y su objeto. El valor ontológico trascendente es *esencial* a la intelección: no es ni se puede concebir siquiera un acto intelectual que no sea un acto de aprehensión de un *ob-jectum*, de un *ser* trascendente real —en acto o en potencia— distinto del propio acto. En la misma inmanencia del acto intelectual —concretamente en el *juicio*, en el cual formalmente se conoce— la reflexión crítica descubre, a más del propio acto, el objeto o ser trascendente por el que el acto es tal acto, y con ello la esencial referencia que él encierra hacia el *ob-jectum* o *ser* trascendente, sin el cual aquél pierde todo sentido y resulta hasta impensable. Quiere decir, que ante la reflexión crítica no sólo aparecen conformados el sujeto y el objeto trascendente en la unidad del acto intelectual, sino que además en tal conformidad se *de-vela* la *naturaleza* misma de éste, como iluminado, especificado y determinado en lo que es por el objeto o ser trascendente o, para decirlo con Santo Tomás, “in cuius natura est ut rebus conformetur”.

En la actividad consciente D. V. pone de manifiesto cómo se *des-cubre* también el *yo* como sujeto de la misma; y fundamenta y determina además el valor de los conceptos universales y de los primeros principios.

La Primera Parte se cierra con la refutación del *escepticismo* y el *relativismo* —que se reduce a aquél— y del *idealismo*, que es un escepticismo parcial.

Del conocimiento del mundo material existente en espacio y tiempo trata la Segunda Parte. También en pos del *ilacionismo* de Mercier, en este

punto el autor sostiene la veracidad de nuestro conocimiento del mundo sólo con evidencia *mediata*: la existencia del mundo no nos es dada en una aprehensión intuitiva y, como tal, inmediata, sino sólo en la impresión sensitiva que él deja en nosotros, desde la cual, como desde su *efecto*, argüimos su existencia, como su *causa*. Quiere así D. V. librarse de ciertas dificultades que presenta la defensa del carácter intuitivo de las sensaciones externas. Pero la verdad es que si el mundo no es aprehendido intuitiva e inmediatamente, sino sólo desde una imagen subjetiva, ya no podemos salir de la inmanencia de esta imagen para saber si ella se conforma o no con él ni siquiera si está determinada en verdad por el mundo real trascendente o si sólo desde la inmanencia subjetiva.

Esta posición lleva embebida y se funda en una concepción del conocimiento sensible, según la cual éste no es una inmediata e intuitiva aprehensión del objeto transubjetivo, sino sólo una imagen inmanente causada por aquél. Tal concepción conduce *lógicamente* al autor a poner en duda la existencia real de las cualidades sensibles, tales cuales las percibimos (el color, el calor, etc.), porque en tal posición basta que haya una *causa* objetiva de tal aprehensión, pero no es necesario que exista el objeto tal cual se manifiesta en ella. De este modo D. V. cree salvar el valor objetivo del conocimiento sensible salvando las dificultades que provienen del orden psicológico y científico. Pero la verdad es que una cosa es la explicación científica de las cualidades sensibles y otra la filosófica de las mismas y la del valor ontológico del conocimiento. Porque admitido que las cualidades sensibles realmente no existan tales cuales son dadas en la intuición sensible, se admite un principio peligrosísimo en dirección al *agnosticismo*: el de que el conocimiento no aprehende el objeto tal cual es en sí mismo, siquiera bajo alguno de sus aspectos, sino únicamente un efecto suyo tal cual es en el *sujeto*. No se debe consentir que se despoje o se deje de lado tan fácilmente el carácter intuitivo de la sensación exterior, si se quiere asegurar a la inteligencia conceptual —que no llega al ser sino a través de los datos de la experiencia sensitiva— la aprehensión inmediata de la realidad del mundo exterior.

El conocimiento del mundo exterior, inmediatamente dado a la experiencia, es ampliado más allá de ésta por la *inducción* y el *testimonio histórico*. que D. V. fundamenta a la vez con versación científica y con rigor crítico.

La última parte de la obra trata del conocimiento *Metafísico*, en dos partes: el conocimiento de la *Metafísica* (*Ontología*, *Teodicea* y *Metafísica del bien*, como fundamento de la *Ética*), y *Metafísica del conocimiento*. A propósito de la posición de J. Marechal, el autor está porque no se puede fundamentar el valor del conocimiento por un análisis metafísico de su naturaleza. Tal cual el autor entiende la *naturaleza* del conocimiento, tiene razón. Pero un análisis metafísico del conocimiento, tal cual lo ha entendido y realizado Santo Tomás, puede fundamentar el valor ontológico del conocimiento. De hecho es así como lo ha fundamentado el Angélico Doctor: no por el camino directo e inmediato de la Gnoseología, sino por el camino más largo y mediato de la Metafísica, en la cual ha estudiado también el ser del conocimiento. Es la esencia misma del conocimiento intelectual, su tensión intencional —en cuya raíz está la inmaterialidad— quien reclama el objeto trascendente, sin el cual aquélla resulta absurda y se diluye en lo impensable.

Tal es la síntesis de esta enjundiosa obra, cuya segunda edición sale retocada y perfeccionada en muchos puntos.

El libro del P. D. V., así como su obra similar en alemán *Denken und Sein* —traducida al castellano bajo el título *Pensar y Ser*— así como sus numerosos trabajos monográficos sobre el tema, publicados principalmente en la revista *Scholastik*, constituyen uno de los esfuerzos más notables de de Escolástica contemporánea para dar una solución integral al problema crítico fundamental. El trabajo es un todo macizo, bien trabado y orgánico, en el que la tesis del autor se desarrolla con orden, y se esclarece y fundamenta paso a paso.

Mérito también de D. V. es conocer a fondo la Filosofía crítica moderna y tenerla en cuenta en un diálogo vivo constante, que confiere actual interés a la perennidad de su solución.

El autor está al tanto de la amplia bibliografía al respecto, no sólo europea sino también americana y argentina, que cita cuidadosamente en su misma fuente. Hemos tenido, al respecto, la honrosa satisfacción de ver citadas nuestras obras y trabajos referentes al tema.

Si hemos querido subrayar más los puntos de divergencia que los de concordancia con la posición fundamental del P. D. V. y detenernos en la discusión crítica de los mismos, ha sido más bien para contraponer la tesis del autor con la tesis tomista, en un diálogo que creemos siempre útil para nuestros lectores. Precisamente por tratarse de una obra de tan auténtico valor con ninguna otra como con ella el diálogo y la contraposición de ambas tesis realistas escolásticas nos han parecido fecundos e instructivos.

Con toda plenitud editó Herder de Friburgo y Barcelona.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

L'INTENTION PHILOSOPHIQUE, por *Joseph Vialatoux*, Collection "Initiation Philosophique", P. U. de F., París, 1952.

Tres capítulos: La idea de Sabiduría, Distinción de Ciencia y Filosofía, El método filosófico; una conclusión: el coraje filosófico; y un apéndice sobre Albert Camus forman este hermoso librito, fruto de una rica madurez de pensamiento y de ese amor que está en la raíz misma del término filosofía. No sólo por su claridad expresiva, sino, y sobre todo, por el contenido del pensamiento el A. se ubica en la línea francesa de La philosophie de l'esprit. Así, claro, se trata ante todo de una iniciación en una filosofía. (¿Podría ser de otro modo? ¿Se puede iniciar en la filosofía sin iniciar en una filosofía?). Por ello suscitara reservas la caracterización de la ciencia y de la filosofía en términos de objeto-mundo y sujeto-yo, de método constructivo y método reflexivo. Esto no obstante, debemos reconocer que en ningún otro autor hemos encontrado tan claramente expuesto e ilustrado el método reflexivo, y debemos reconocer también que el libro cumple adecuadamente con su función de iniciación filosófica.

G. BLANCO

CARACTERE ET PERSONALITÉ, por Gaston Berger, Collection "Initiation Philosophique", P. U. de F., Paris. 1954.

El estudio del carácter y la personalidad lo enfoca G. Berger en el plano de una psicología concreta, que es decir, no como un capítulo de psicología general, sino como "una particular *manera* de hacer psicología" (pág. 3). De más está decir que tal modo de concebir la tarea psicológica reactualiza el método aristotélico que Santo Tomás llama *per modum abstractionis et concretionis*, tal como fielmente ha sido expuesto en nuestros días por De Koninck (Cf. Introduction a l'étude de l'âme, en Précis de Psychologie Thomiste de S. Cantin, Québec, 1948).

G. Berger, en claros análisis, distingue cuatro capas de la personalidad: situación, personaje, carácter, aptitud. (La historia personal aparece englobada en el estudio de la situación).

En el estudio del carácter (cap. II, págs. 9-49) Berger distingue los rasgos, las conductas, los factores y los tipos. Sigue los trabajos de Heymans y Wiersma, completados por Le Senne. Berger admite tres factores principales: emotividad, actividad y secundariedad. A estos tres factores añade, por su parte, como modo de mayor acercamiento a lo concreto, seis factores complementarios, estadísticamente comprobados: amplitud del campo de conciencia, polaridad, avidez, intereses sensoriales, ternura y pasión intelectual. La rica referencia a personalidades de la historia, especialmente de la pintura, ilustra adecuadamente el estudio de los factores complementarios.

El capítulo sobre *Las aptitudes* (cap. III, págs. 50-64), después de ocuparse muy breve y demasiado superficialmente de las aptitudes, toca el problema del temperamento. No será fácil a quien no participe de los supuestos de Berger, suscribir estas proposiciones: "La caracterología, aún la más objetiva, no tiene sentido sino por relación a la interioridad vivida... Un estudio de la personalidad puede así dejar fuera de su campo directo de investigación el temperamento" (pág. 63).

En el capítulo cuarto: *El personaje* (págs. 65-75) se estudian los tipos sociales. A juicio de Berger cuatro elementos principales se hallan en el origen de la máscara: convenciones, hábitos, opiniones recibidas y ciertas capacidades desarrolladas en sentidos definidos. En el número 12 de este mismo capítulo Berger rehusa admitir la tesis de Linton y Kardiner, por cuanto conceden al medio social una influencia preponderante, exclusiva a veces.

El estudio de las situaciones es objeto del extenso e interesantísimo capítulo V (págs. 77-102). En él se estudian la historia personal, las situaciones funcionales, la situación humana fundamental y las situaciones intersubjetivas. Berger juzga interesante el aporte, en este dominio, de la Microsociología de Gurwitsch y de la Sociometría de Moreno pero estima que esta última no puede dar razón adecuada de las relaciones personales.

El libro se cierra con un capítulo muy breve (págs. 103-108) sobre *Sujeto trascendente y persona*, paso a una consideración metafísica y ética en el que se toca el problema del yo, de la conciencia, y del tú, del otro, atribuyéndose la captación de este último a un *a priori* ligado al amor.

En este bien pensado y escrito libro de iniciación creemos que lo mejor logrado son los capítulos sobre el carácter y sobre las situaciones.

LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL (Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano), por *Juan Alfaro S. J.*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.

El contenido de este encomiable trabajo de investigación histórica, tiene como base una tesis doctoral presentada en la Pontificia Universidad Gregoriana.

El problema de lo "sobrenatural", o mejor dicho, de sus relaciones con la naturaleza, es el gran problema básico de la teología y el presupuesto común de toda concepción cristiana del mundo.

De una mala solución del problema nacen todas las grandes aberraciones surgidas en el pensamiento cristiano acerca de la posición del hombre frente al misterio sobrenatural. De una diversa solución, dentro de las posiciones que no contradicen abiertamente los datos de la fe, arrancan las más significativas escuelas del pensamiento teológico católico. De ahí el interés permanente del tema. A esto se añade la efervescencia producida en estos últimos años por la aparición de nuevos ensayos, y muy señaladamente el libro "Surnaturel" del agudo y erudito P. de Lubac S. J.

En un momento de agitación polémica que hace más inextricable la dilucidación especulativa, se impone como labor previa destinada a calmar los enconos de escuela, aclarando el campo y dilucidando muchos presupuestos, un trabajo de investigación positiva. La obra del R. P. Alfaro que comentamos, constituye un notable aporte en este sentido.

Muy cabalmente la investigación está centrada sobre el apetito natural de la visión de Dios y sobre la posibilidad de la naturaleza pura.

Aunque el título no lo dice expresamente, el autor se encarga de indicarnos en una admonición previa, que su estudio "se centra en el pensamiento mismo de Cayetano". Al mismo tiempo estudia la posición tomada por los teólogos anteriores en orden a determinar las fuentes, o al menos la originalidad de la concepción de Cayetano. De aquí surgen las dos partes fundamentales de este estudio.

No vamos a detenernos en analizar el contenido y desarrollo del trabajo, que bien lo merece por otra parte, ya que esto corresponde a revistas de especialidad teológica. Queremos solamente destacar el valor y las conclusiones de esta obra, que sin pretender sea la última palabra en la materia, podemos ciertamente calificar de muy sólida en la investigación propuesta y digna de encomio desde todo punto de vista.

Ella deja claramente demostrada la originalidad de Cayetano en cuanto a la dilucidación de varios elementos y sistematización de una doctrina ya sustancialmente enseñada por sus predecesores desde Santo Tomás, quien sirve de punto de partida para el presente estudio.

De este modo queda liberado Cayetano de la acusación de haber innovado o corrompido la doctrina tradicional, pero más que esto, la obra del P. Alfaro contribuye a confirmarnos en la certidumbre de que la posibilidad del estado de naturaleza pura con su bienaventuranza natural fuera del orden de la visión beatífica, es la verdad que responde a la más auténtica tradición escolástica.

NOTICIAS DE LIBROS

EL REALISMO INTUITIVO, por *Benjamín Aybar*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad N. de Tucumán, 1954.

En este opúsculo recientemente publicado, Benjamín Aybar trata un tema de su predilección, sobre el que ha vuelto en diversas oportunidades. La tesis central de A. es que el hombre está en posesión de una intuición de su propio ser concreto por un acto indistinto de este mismo ser. Tal aprehensión pre-intelectiva del ser es el fundamento del realismo crítico, tal como lo propugna el autor, y que, según él, es el único que lo pone a resguardo de todas las objeciones de cualquier tipo de inmanentismo; las cuales, como conceptuales que son, podrían valer contra un realismo conceptual, pero en modo alguno contra una intuición inmediata del ser propio, anterior a todo acto de inteligencia, y por la cual el ser inmanente está presente a sí mismo por el acto de su mismo ser.

La tesis se acerca mucho a la sostenida por Picard en *Archives de Philosophie* (t. I, pág. 93 y sgs. y t. XIII, pág. 1 y sgs.).

Fuera de la aprehensión de nuestra actividad intelectual —en la que está presente de un modo concreto, bien que no formal, nuestro propio ser substancial— concomitante a todo juicio, y que para ser captada formalmente necesita ser tomada como objeto de un nuevo acto, creemos carecer de conciencia de tal intuición propugnada por A. y que, por razones metafísicas, tal intuición sólo es posible en acto segundo o formal en el Acto Puro, y en acto primero o virtual en los espíritus puros —los ángeles—, pero en modo alguno en un ser compuesto de espíritu y materia, como es el hombre.

La obra está escrita con penetración y claridad didáctica.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

VALORES FILOSOFICOS DEL CATOLICISMO, por *Adolfo Muñoz Alonso*, Colección *Remanso*, Juan Flores, Barcelona, 1954.

En los veintidós trabajos reunidos en este librito, tan bellamente presentado, el autor pone en relieve la contribución del dogma cristiano en la elaboración, precisión y defensa de ciertas verdades fundamentales de la Filosofía. El tema predominante es el de la verdad en sus diversos aspectos.

Los trabajos, breves casi siempre, están pensados con esa penetración y finura y escritos con ese primor tan característicos de M. A. Estos trabajos se ubican en esa zona intermedia de la filosofía y de las letras, que es el *ensayo* —en el que M. A. es maestro— como verdaderas joyas de precisión y hondura intelectual y primor literario, tan al gusto del hombre actual; quien carece de tiempo y hasta de fuerza para los tratados fuertes y macizos de filosofía. Bajo la fina inteligencia y la galanura literaria de M. A. las verdades más trascendentales, aportadas por el Catolicismo a la Filosofía, serán aprehendidas no sólo con provecho sino con facilidad y placer.

O. N. D.

OS PROLEGOMENOS DA METAFISICA, por Artidoro Aniceto de Lima, Separata de Letras, Curitiba, 1954.

Encierra este opúsculo la conferencia inaugural del año lectivo de 1954, en la Facultad de Filosofía de Paraná (Brasil), sita en Curitiba. A través de los diversos grados de abstracción, el Padre Artidoro A. de Lima, Catedrático de Filosofía de la mencionada Facultad, busca precisar el objeto y el método de la Metafísica para alcanzar y justificar la definición clásica de la misma, dentro de las posiciones históricas extremas y opuestas entre sí. Sin ser un trabajo de investigación original, la monografía encierra una exposición didáctica del tema.

O. N. D.

PLATAO, Aspectos de su filosofía, por Antonio Freire, S. J. Facultad de Filosofía de Braga, Livraria Cruz, Braga, 1954.

Durante varios años el autor ha venido dedicando sus estudios al pensamiento griego y especialmente al de Platón. Publicado por la Facultad Católica de Filosofía de Braga como homenaje a Platón en el XXIII centenario de su muerte, el presente volumen está formado por varios artículos publicados en la Revista Portuguesa de Filosofía, complementados con nuevos capítulos sobre diversos aspectos de la Filosofía platónica.

Sin pretender ser un estudio de profundización en el pensamiento platónico o de dilucidación crítica sobre el alcance de algunos puntos discutibles en su sistema, la obra de F. ofrece las líneas fundamentales del sistema platónico, y ese es indudablemente el mérito principal del libro.

Este origen de la obra explica el que aspectos fundamentales del pensamiento platónico, tales como el de la existencia y naturaleza de las ideas, la participación, la sensación y otros, no hayan sido tratados o apenas tocados.

La obra se cierra con una *Bibliografía* en que se enumeran las obras de Platón y de sus principales comentaristas y expositores.

O. N. D.

LA FILOSOFIA EN EL PERU, Panorama histórico, por Augusto Salazar Bondy, Colección *Pensamiento de América*, Unión Panamericana, Wáshington, sin fecha.

En una edición bilingüe, castellana e inglesa, esta exposición, si bien muy sumaria, ofrece al lector una visión de la filosofía del Perú, tanto en su época colonial, como en la moderna y actual. Presenta el trabajo Aníbal Sánchez Reulet.

O. N. D.

SEMANAS ESPAÑOLAS DE FILOSOFÍA, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, C. S. I. C., Madrid, 1955.

El Instituto Luis Vives de Filosofía ha reunido en un volumen el contenido de dos Semanas Españolas de Filosofía, tenidas en Noviembre de 1951 y en Abril de 1953. Temas de estas semanas fueron respectivamente: *La persona humana desde su aspecto psicológico, sociológico, moral, jurídico, pedagógico y metafísico* y *El problema del mal*. La apertura de ambas semanas estuvo a cargo del Excmo. Sr. Don Juan Zaragüeta, quien en la primera se ocupó de *Cosa y Persona* y en la segunda de *El problema del mal y sus perspectivas*. Las doscientas quince primeras páginas del volumen contienen las ponencias y comunicaciones presentadas en la Primera Semana. Se cierra con la crónica, que firma el Rdo. P. J. Todolí O. P. En la Segunda Semana (pág. 220-584) se distingue entre ponencias, conferencias y comunicaciones. Las comunicaciones, resumidas, aparecen agrupadas según subtemas referentes al problema del mal. No sabemos por qué no se ha respetado esta división en el índice de la Primera Semana. No podemos presentar aquí a los lectores el contenido de los trabajos incluidos, pero podemos asegurar el innegable valor de la mayor parte de ellos. Esperamos, en unión con el prologuista del volumen, que en adelante las actas se publiquen inmediatamente después de la realización de cada Semana.

G. BLANCO

LA MISSION DE L'UNIVERSITÉ, Centre D'Etudes Laennec, P. Lethieulleux, París, 1953.

Bajo este título se contienen las Conferencias y Resoluciones de las Comisiones del XXII Congreso mundial de PAX ROMANA, habido en Canadá en 1952. Un prólogo del Asesor Eclesiástico de PAX ROMANA, Fray Juan de la Cruz Kaelin O. P., una carta autógrafa de S. S. Pío XII y el discurso de Hugh Taylor, Presidente de PAX ROMANA inician este volumen. A continuación se da el texto de seis conferencias: Orígenes y evolución histórica de la Universidad, por G. Phelan; Idea de la Universidad, por O. Lacombe; La Universidad y la Sociedad, por H. Hatzfeld; la Universidad y el Estado, por J. Désy; La Universidad y la Comunidad Internacional, por A. A. Lima; La Universidad y la Iglesia, por A. M. Parent. Nos permitimos señalar de un modo especial la primera de estas conferencias. Las resoluciones sintetizan de una manera bien clara las conclusiones de las comisiones de estudio sobre diez temas muy concretos.

Creemos que no cedemos a ningún lugar común al cerrar esta noticia recomendando vivamente esta publicación del Centre D'Etudes Laennec a quienes se deben interesar por el difícil problema de la misión de la Universidad.

G. B.

LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL DE LA MATERNIDAD DIVINA SEGUN SAAVEDRA por Lucas Donnelly O. de M., Publicaciones de la Revista Estudios, Madrid, 1953.

El autor hace una exposición clara, precisa y ordenada de la doctrina desarrollada por el Padre Maestro Fr. Silvestre de Saavedra en su libro "Sacra Deipara" acerca de la causalidad instrumental aplicada a la maternidad Divina.

Desde el punto de vista de la Teología, el trabajo resulta útil e interesante, no sólo porque nos introduce en el conocimiento del insigne Maestro, discípulo de Zumel y de su importante obra mariológica, sino también por la peculiar concepción de la maternidad divina como forma intrínsecamente santificante, cualidad o accidente físico de orden sobrenatural e hipostático, a la cual atribuye una causalidad instrumental, no dispositiva, sino productiva del modo de la Unión Hipostática, y productiva también de la gracia capital. Afirma además la posibilidad de atribuirle este mismo influjo instrumental en la producción de nuestra gracia personal.

Desde el punto de vista de la filosofía, interesa su concepción particular de la causa instrumental, que encuadrándose dentro de la línea general del tomismo, presenta algunas peculiaridades que elabora el docto mercedario para adaptarla a su personal concepción teológica.

Auguramos al joven autor la posibilidad de seguir investigando en los senderos abiertos por el viejo Maestro de su Orden.

J. PODESTA

CRONICA

ARGENTINA

En la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Eva Perón Mons. Dr. Octavio N. Derisi y el Pbro. Dr. Juan R. Sepich han sido separados de sus cátedras de Gnoseología y Metafísica y Ética, respectivamente. Además Mons. Derisi ha sido separado de su cargo de Director del Instituto de Filosofía, del que era fundador.

— El Instituto de Cultura de la Lengua, que dirigen Sara de la Maza y Perla Mestre Cordero, ha inaugurado este año sus actividades con una conferencia del profesor Nimio de Anquin: *El Humanismo español en la representación del orden occidental*.

— Merece señalarse la publicación por parte de la librería Carlos Lohlé, de un completo Catálogo de Filosofía, Psicología y Ciencias afines.

BELGICA

El Nro. 31 de la *Revue Internationale de Philosophie*, está dedicado al tema *Le Beau*. Colaboran: Carritt, Pareyson, Munro, Souriau, Dufrenne, Weitz y De Bruyne.

— El Instituto de Sociología Solvay, de la Universidad Libre de Bruselas, anuncia la aparición de *La pragmatologie* de E. Dupréel, y de una *Théorie Générale de la Valeur*.

BRASIL

El 1ro. de Abril se inauguró en Petrópolis la Facultad Católica de Filosofía, Ciencias y Letras.

CUBA

La Sociedad Cubana de Filosofía ha organizado un coloquio sobre *La Federación Internacional de Sociedades de Filosofía*, que ha de celebrarse en la Habana, del 20 al 26 de Julio de este año.

E. E. U. U.

— En Nueva York, donde trabajaba desde hace tres años, ha fallecido el R. P. Teilhard de Chardin, S. J., famoso antropólogo francés. Su nombre está ligado al descubrimiento del Sinántropo, homínido de rasgos fuertemente simiescos que habitaba en la China hace medio millón de años. Espíritu intuitivo y amante de las vastas síntesis de conjunto, el sabio desaparecido deja, en sus numerosos escritos científicos, un gran número de profundas y originales observaciones filosóficas.

— Albert Einstein, genial físico-matemático, ha fallecido en Princeton. Su figura extraordinaria llena uno de los más brillantes capítulos de la historia de la ciencia. Sus intervenciones en el campo filosófico, frecuentes en sus últimos años, no fue-

ron, por desgracia, muy felices. Identificaba la especulación filosófica con la reflexión sobre el poder y los límites de la ciencia; sus observaciones, poco originales, tienen, sin embargo el valor de un testimonio. Su filosofía práctica se resumía en un humanitarismo ingenuo.

ESPAÑA

El número 6 de la Revista *Crisis* está dedicada al estudio del pensamiento filosófico de Rosmini, con ocasión de celebrarse este año el centenario de su muerte. Firman los cinco estudios de este número de la revista, Muñoz Alonso, Albendea, Bonafede, Benvenuti y García Martínez.

FRANCIA

La publicación *Mélanges de Science Religieuse* de las Facultades Católicas de Lille, ha publicado un cuaderno suplementario, *Repertorio de Medioevalistas Europeos*, al que se añade la nómina de instituciones y colecciones. Esta obra ha sido sugerida por la aparición del Boletín del Anuario de Medioevalistas Americanos: *Progress of Medieval and Renaissance Studies in the United States and Canada*, del prof. S. Thomson.

— El primer número del corriente año de la revista *Les Etudes Philosophiques* está dedicado a Joseph Segond. Se publican dos fragmentos inéditos del filósofo francés poco ha desaparecido y trece estudios sobre su personalidad y su obra.

INGLATERRA

En Londres se realizará del 12 al 23 de Julio de 1955, el *XII Congreso Internacional de Psicotecnia*.

— Del 13 al 20 de Septiembre se realizará en Oxford un Congreso de Filosofía. Tema: Desarrollo de los estudios filosóficos en las Universidades Inglesas.

ITALIA

El fascículo 1.º de este año de la revista *Giornale di Metafisica*, lo dedican a la memoria de Giovanni Gentile sus discípulos, como homenaje de estima y afecto, con ocasión del decenio de su trágica desaparición. Colaboran en él, F. Battaglia, Carlini, Chiavacci, Guzzo, Sciacca y Stefanini. Vito A. Bellezza hace una completísima reseña de los más recientes estudios gentilianos (p. 119-174). La redacción de la revista anuncia que los restantes fascículos de este año estarán dedicados al estudio de la corriente del pensamiento espiritualista cristiano, en sus fuentes (San Agustín, Rosmini, Gentile), en corrientes afines (Le Senne, Lavelle y Blondel) y en sus representantes italianos (Carlini, Guzzo, Sciacca...).

PERU

Ha aparecido en Lima el fascículo primero de la *Antología Italiana*, publicación del Instituto Cultural Italo-Peruano. Dirección: Giron Ica, Nro. 426, Lima, Perú.

PORTUGAL

El fascículo 2 de la Revista Portuguesa de Filosofía (Abril-Junio de 1955) aparece dedicado a San Agustín. Contiene trabajos de L. Craveiro Da Silva, M. F. Sciacca, J. Vaz de Carvalho, J. Barbosa Pinto, M. Martins, Diam. Martins. La bibliografía de este número se ocupa totalmente de estudios agustinianos.

NOVEDADES DE LA

EDITORIAL HERDER

Hartmann — Sujeción y Libertad del pensamiento católico. La Iglesia ante los problemas actuales. 280 páginas	40.—
Hirschberger — Historia de la Filosofía. Vol. I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. 532 páginas	rustica 100.— tela 125 —
El tomo II está en prensa (Edad Moderna y Epoca contemporánea).	
Denzinger — El Magisterio de la Iglesia (trad. del "Enchiridion Symbolorum") completa hasta 1954) 750 páginas.	rustica 100.— tela 125.—
Sabater-March — Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia. 1.004 páginas	rustica 160.— tela 260.—

Editorial HERDER Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

LIBRERIA CARLOS LOHLE

ASVELD, P.: la Pensée religieuse du jeune Hegel (Liberté et Aliénation)	\$ 54.—
BARDY, G.: Saint Augustin (l'Home et l'Oeuvre)	" 45 —
DONDEYNE, A.: Foi chrétienne et Pensés contemporaine	" 38.—
DE RAEYMAEKER, MOND, LADRIERE: la Relativité de notre Connaissance	" 20.—
DE CORTE, M.: Ensayo sobre el Fin de la Civilización	" 42 —
GUITTON, J.: el Trabajo intelectual	" 20.—
ITURRIOZ: Estudio sobre la Metafísica de Suárez	" 60.—
MANSION, S.: le Jugement d'Existence chez Aristote	" 60.—
MARC, A.: Dialectique de l'Affirmation (Essai de Métaphysique réflexive)	" 150.—
— la Psychologie réflexive (2 vols.)	" 170.—
MARCEL, G.: la Decadencia de la Sabiduría	" 18.—
— los Hombres contra lo humano	" 25.—
LAVELLE, L.: Introducción a la Ontología	" 10.—
MARIAS, J.: Ensayos de convivencia	" 24.—
MARITAIN, J.: Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir	" 80.—
PLOTINI: Opera, tomos I: (Porphiry Vita Plotini, Enneades I-III, ed. P. Henry y H. Schwyzer)	" 160.—
RIO, Dr. M.: Estudio sobre la Libertad humana	" 70.—
ZELLER, E.: Sócrates y los Sofistas	" 28.—

Solicite nuestro Catálogo
de Filosofía y Psicología
con 4.000 títulos

VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3079

T. E. 32-6259

BUENOS AIRES.



Artículos Fines

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 40.— — Número suelto \$ 10.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

EVA PERON

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C R I T E R I O

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual \$ 60.— Semestral \$ 40.— Número suelto \$ 3.50 Número atrasado \$ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.

Haga como yo!

POR SOLIDARIDAD SOCIAL

**NO RIEGUE POR
DEPORTE**



De ese modo, sin sacrificio alguno, Ud. ayuda a que no falte agua en muchas viviendas y al mismo tiempo contribuye a evitar el uso innecesario de electricidad.



COLABORANDO

en el buen uso del



AGUA y la ELECTRICIDAD



Santa Maria de Luján



San Juan Bosco

MODERNAS MOTONAVES

LINEAS REGULARES A:

BRASIL
CHILE
PATAGONIA



Santa Micaela



San Benito

COMPANIA NAVIERA Y COMERCIAL

PEREZ COMPANC

SOCIEDAD ANONIMA

AV. DE MAYO 560 - BUENOS AIRES

T. E. 30 - 6651/6

CABLES PECOM

BARRACA Y TALLERES NAVALES PROPIOS

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
PARA IGLESIAS

Piedras 515 — T. E. 34-1798
Buenos Aires

REVISTAS PARA EL CLERO

PALESTRA DEL CLERO

Revista quincenal de cultura Eclesiástica.
Año XXXIII

MINISTERIUM VERBI

Revista mensual de predicación. Año XXViii

Suscripción anual:

Palestra del Clero: Liras 3.000

Ministerium Verbi: Liras 3.000

DIRECCION Y ADMINISTRACION:

Casella Postale 135 - Via Oberdan, 6 C. C. P. n. 4815

ROVIGO - ITALIA

ANTIGUA CASA COSTOYA



CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 0959

BUENOS AIRES

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCIÓN, REDACCIÓN
Y ADMINISTRACIÓN

Revista SAPIENTIA
Seminario Mayor San José
24-65 y 66 - Eva Perón F.C.R.
República Argentina

REPRESENTANTE
EN BUENOS AIRES:

Sr. Enrique M. Lagos
Grupo de Editoriales Calólicas
Viamonte 525 - Buenos Aires

REPRESENTANTE
EN CÓRDOBA:

Sr. Rodolfo O. Ibarlucea
27 de Abril 156
Córdoba

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN:

Un año:	50 pesos
Número suello:	15 pesos
Ext. un año:	4 dólares

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

Con las licencias necesarias.

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 454.733

A. DOMINGUEZ E HIJO
38 - 420 - EVA PERON



Correo Argentino Eva Perón	TARIFA REDUCIDA Concesión Núm. 3971
----------------------------------	---

\$ 15.- m/n

